
LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Ulrich Zwingli.

Der Charakter seiner Theologie
mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula

dargestellt

von

Christoph Sigwart,
Phil. Dr. und Repetenten am theologischen Seminar zu Tübingen.



Stuttgart und Hamburg.
Verlag von Rudolf Besser.
1855.

Vorwort.

Die Grundlage der vorliegenden Schrift bildet eine Abhandlung, die ich im Jahre 1851 als Beantwortung einer Preisfrage über Zwingli's theologische Eigenthümlichkeit der evangelisch-theologischen Facultät in Tübingen vorlegte. Das ermuthigende Urtheil hochverehrter Lehrer ließ den Entschluß in mir entstehen, die Arbeit zu veröffentlichen, nachdem ich sie einer nochmaligen Durchsicht unterworfen, insbesondere in Beziehung auf die Quellen, aus denen Zwingli geschöpft, durch weitere Untersuchungen vervollständigt hätte. Was die Darstellung der Zwinglischen Lehre betrifft, glaubte ich ihre ursprüngliche Gestalt nicht wesentlich ändern zu müssen, und sie ist somit, einige Modificationen in der Form und wenige Zusätze abgerechnet, dieselbe geblieben. Neu hinzugekommen ist dagegen die Einleitung, in der ich durch den Nachweis des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem Zwingli zu Picus von Mirandula steht, einen Beitrag zur richtigen Auffassung seiner Theologie gegeben zu haben hoffe.

Während ich mit dieser Arbeit beschäftigt war, erschien in den Tübinger theologischen Jahrbüchern eine Abhandlung

des Herrn Prof. Zeller über Zwingli's theologisches System. Es konnte sich für mich fragen, ob nicht, nachdem eine so geübte Feder das Werk übernommen, die Veröffentlichung meiner Schrift überflüssig sei, um so mehr, je mehr ich anerkennen mußte, daß die Zeller'sche Darstellung in vielen Punkten an Genauigkeit und Treue Alles, was bisher über Zwingli zu lesen war, weit übertraf. Allein bei aller Uebereinstimmung im Einzelnen konnte ich mich von der Richtigkeit der Zeller'schen Auffassung des Zwinglischen Systems im Ganzen nicht überzeugen, und glaubte daher im Interesse einer genauen Kenntniß der Zwinglischen Theologie auch meine Ansicht mit den Gründen, auf die sie sich stützt, dem theologischen Publicum vorlegen zu sollen. Ich wünsche, daß es mir gelungen sei, wenigstens den historischen Verlauf der Bildung und Entwicklung der Zwinglischen Lehre in das richtige Licht zu stellen.

Die Citate sind überall nach der Gesammtausgabe der Zwinglischen Werke von Schuler und Schultheß, in 8 Bänden, Zürich 1828—1842, angegeben. Wo mir für Zwingli's Jugendgeschichte die Quellen selbst nicht zugänglich waren, habe ich die Citate Schuler's in seiner „Bildungsgeschichte Zwingli's zum Reformator" benützt.

Tübingen, im Mai 1855.

Der Verfasser.

Verzeichniß der Zwinglischen Schriften

in chronologischer Ordnung,

mit Ausschluß der Commentare und der minder wichtigen Gelegenheitsschriften.

1510. Der Labyrinth (allegorisches Gedicht über Zeitverhältnisse). II, 1, 243.
Fabelgedicht vom ochsen und etlichen thieren (deßgl.). II, 1, 257.

1512. De gestis inter Gallos et Helvetios etc. relatio (eine Art Stylübung, Vadian gewidmet). IV, 167.

1519. Gebetlied in der Pest. II, 1, 269.

1520. Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati (erste, noch anonyme Druckschrift).

1522. 16. April. Von erkiesen und fryheit der spysen (erste deutsche, unter Zwingli's Namen gedruckte Schrift). I, 1.

16. Mai. Ein göttlich vermanung an die von Schwyz (gegen das Reislaufen). II, 1, 286.

2. Juli. Supplicatio quorundam apud Helvetios evangelistarum (an den Bischof von Constanz um Gestattung der Ehe). III, 17.

13. Juli. Ein fründlich bitt und ermanung (an die eidgenössischen Obrigkeiten um freie Predigt des Evangeliums). I, 30.

22. Aug. Archeteles (Antwort auf ein Schreiben des Bischofs von Constanz an das Capitel von Zürich). III, 26.

6. Sept. Predigt von klarheit und gwüsse des worts Gottes. I, 52.

17. Sept. Predigt von der ewig reinen magd Maria. I, 83.

1523. 19. Jan. Die 67 Schlußreden. I, 153.

14. Juli. Uslegen und gründ der schlußreden oder artikel. I, 169.

30. Juli. Von göttlicher und menschlicher gerechtigkeit, Predigt. I, 425.

1. Aug. Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, praeceptiones pauculae. IV, 148.

29. Aug. De Canone Missae Epichiresis. III, 83.

9. Okt. De Canone Missae Libelli Apologia. III, 117.

1523. 17. Nov. Ein kurze christenliche ynleitung (zur Norm für die Geistlichen mit obrigkeitlicher Autorität ausgegeben). I, 541.

1524. 26. März. Der Hirt (eine während der Disput. Okt. 1523 gehaltene Predigt). I, 631.

Um Pfingsten: Rathschlag von den bildern und der meß (Gutachten an den Rath). I, 572.

18. Aug. Christenlich antwurt burgermeisters und rats zu Zürich (von Zwingli verfaßt und an den Bischof von Constanz in Betreff der Bilder und der Messe gerichtet). I, 584.

20. Aug. Adversus Hieron. Emserum canonis Missae adsertorem Antibolon. III, 121.

16. Nov. Ad Matthaeum Alberum de Coena Dominica (Veranlassung zum Abendmahlsstreit). III, 589.

28. Dec. Wer ursach gebe zu ufrühren (erste Schrift gegen die Wiedertäufer). II, 1, 370.

1525 März. De vero et falsa religione Commentarius. III, 145.

6. April. Abendmahlsliturgie. II, 1, 230.

27. April. Antwurt an Valentin Compar, Landschreiber zu Uri (Apologie wegen einiger von diesem angefochtener Sätze). II, 1, 1.

27. Mai. Vom touf, vom wiedertouf und vom kindertouf. II, 1, 230

30. Juni. Von dem predigtamt (gleichfalls gegen die Wiedertäufer). II, 1, 304.

17. Aug. Subsidium de Eucharistia. III, 326.

5. Nov. Ueber Doctor Balthasars (Hubmeiers in Waldshut, des Wiedertäufers) toufbüchlin. II, 1, 337.

1526. 23. Febr. Ein klare underrichtung vom nachtmal Christi. II, 1, 426.

1. März. Ad Th. Billicani et U. Rhegii Epistolas responsio. III, 646.

24. Febr. und 1. März. Praefatio praefixa editioni Pindari Ceporino-Cratandrianae et Epilogus IV, 159.

30. Juni. Ein kurze gschrift (gegen das Constanzer Gebot, die reformatorischen Schriften und das Neue Testament zu verbrennen). II, 2, 509.

30. Juli. Epistel an die glöubigen zu Eßlingen. II, 3, 1

14. Aug. Ad amici haud vulgaris (Edlibachii) epistolam responsio (über das Abendmahl). III, 438.

15. Aug. De peccato originali declaratio ad U. Rhegium. III, 627.

16. Okt. Der ander sendbrief an die christen zu Eßlingen (über das Abendmahl.) II, 3, 8.

1527. 11. Jan. Ueber Doctor Struſſen büchlin antwurt (das Abendmahl betreffend). II, 1, 469.

28. Febr. Amica exegesis i. e. expositio Eucharistiae negotii ad M. Lutherum. III, 459.

1527. 30. März. Früundlich verglimpfung und ableinung über die predig des treffenlichen Martini Luthers wider die schwärmer. II, 2, 1.

20. Juni. Daß diese wort Jesu Christi: das ist min lychnam, ewiglich den alten sinn haben werdind (gegen Luthers Schrift gleichen Titels). II, 2, 16.

31. Juli. In Catabaptistarum strophas Elenchus. III, 357.

1528. Januar. Erste predig zu Bern. I, 203.

Februar. Letzte predig zu Bern. I, 226.

August. Ueber Luthers buch, bekenntniß genannt, antwurt. II, 2, 94.

1530. 3. Juli. Fidei ratio ad Carolum imperatorem. IV, 1.

20. Aug. Sermonis de providentia Dei Anamnema. IV, 79.

27. Aug. Ad illustrissimos Germaniae principes Augustae congregatos de Convitiis Eccii epistola. IV, 19.

Quaestiones de Sacr Baptismi III, 563

1531. Christianae fidei expositio. IV, 42.

Einleitung.

Die nachfolgende Darstellung der theologischen Eigenthümlichkeit Zwingli's stellt sich die Aufgabe, aus dem vorliegenden geschichtlichen Material ein getreues Bild von der Weltanschauung des Züricher Reformators zu geben, seine geistige Eigenthümlichkeit, ihre Entwicklung unter mannigfachen Bildungseinflüssen, ihre Ausbildung im Kampfe gegen widerstreitende Ansichten und Institutionen, ihre Vollendung in einem einheitlichen, geschlossenen theologischen Systeme biographisch darzulegen. Zu den Verhandlungen, die in den jüngsten Jahren über den principiellen Unterschied der reformirten und lutherischen Theologie gepflogen worden sind, hofft sie dadurch einen Beitrag zu geben; freilich von einem andern, ich möchte sagen, von einem empirischen Gesichtspunkt aus, indem sie das reformirte System, die reformirte Kirche nicht als eine schon vollendete, zum Abschluß gekommene auffaßt, sondern indem sie auf die Anfänge der den reformirten Lehren zu Grunde liegenden Weltanschauung in der bestimmten Individualität des Mannes zurückgeht, der den ersten Anstoß zu einem neuen geistigen Leben gegeben hat. Neben der principiell construirenden Auffassung des reformirten Systems im Ganzen soll der zeitliche, der wirkliche Verlauf der Dinge zur Geltung kommen, neben den Systemen, neben den Principien die Menschen, die Individuen. Der Gang der historischen Forschung, den die vorliegende Arbeit für ihren Gegenstand als den richtigen voraussetzt, ist der, daß erst durch eine genaue Zeichnung des Gründers der reformirten Kirche gezeigt werde, wie das Neue, das in die Welt eintrat, als Ueberzeugung eines Einzelnen ward; daß zur Anschauung komme, wie aus einer zerfallenden und sich auflösenden geistigen Welt, von ihren letzten Lebenselementen genährt, ein neues

spontanes Leben sich erhob und mit neuer Zeugungskraft den Massen sich mittheilte. Es ist für den räumlich abgeschlossenen Kreis der deutschen Schweiz Zwingli, von dem die geistige Bewegung ausgieng und in ihrem ersten Stadium Richtung und bestimmte Eigenthümlichkeit empfieng; sein Wesen muß also verstanden, muß vor Allem zu der Zeit, aus der er hervorgieng, in's Verhältniß gesetzt werden. Die geistige Spontaneität, die in ihm sich zeigt, begegnet sodann in den Kreisen, in denen er auftritt, einer Receptivität, die aber keineswegs bloß indifferent und passiv sich verhält, die vielmehr selbst lebendig, durch Nationalität, durch Staats- und Gesellschaftsverfassung, durch die Sitten und Gewohnheiten des nationalen Lebens, durch Stoff und Form der geistigen Thätigkeit von Jahrhunderten her bestimmt ist, einer Receptivität, die das Dargebotene sichtet, das Verwandte aufnimmt, das Aufgenommene bestimmt gestaltet und weiter bildet und aus den ihr gebotenen Stoffen Bildungen erzeugt, die von denen des individuellen Lebens sich wesentlich unterscheiden. Freilich zerfallen diese beiden Elemente, die bei der Bildung eines neuen Lebens thätig sind, nicht in ein bloßes Nacheinander; es findet zwischen einer Nation und ihren Heroen, zwischen einer Kirche und ihren Gründern eine Wechselwirkung statt, und es wird uns nicht beikommen, Zwingli isoliren und übersehen zu wollen, wie sein eigenes Wesen durch die von ihm hervorgerufenen Bewegungen wesentlich bestimmt worden ist. Allein so lange er lebte, war er doch so sehr der herrschende, Richtung und Form gebende Geist, daß die Reaction seiner Kirche verhältnißmäßig unbedeutend ist, um so unbedeutender, je kürzere Zeit ihm für seine Wirksamkeit vergönnt war; und so ist doch auch in zeitlicher Folge auseinander zu halten, was er der schweizerischen Kirche gegeben und wie sie ihn verstanden, seine Gedanken reproducirt, seine Institutionen befestigt und modificirt hat. Diese letztere Untersuchung, die Beantwortung der Frage, wie viel von dem Gährungsstoffe, der von ihm in die Masse geworfen wurde, verarbeitet worden ist, wie weit seine die Geister beherrschende Kraft gereicht hat, fällt über die Gränzen der vorliegenden Arbeit hinaus; wir wollten nur andeuten, in welches Verhältniß wir diese Monographie zur gesammten Reformationsgeschichte setzen.

Wir treten damit in directen Gegensatz zu der neuesten Bear-

beitung der Zwinglischen Dogmatik von Zeller (Tüb. theol. Jahrb. 1853, auch bes. abgedruckt). Zeller stellt in seiner Einleitung den Protestantismus dem Katholicismus und innerhalb des ersteren das lutherische System dem reformirten gegenüber. Der Grundgedanke des Protestantismus, wird gesagt, ist der unbedingte Werth der religiösen Gesinnung im Unterschied von allem Aeußeren, des Glaubens als der persönlichen Aneignung der Wahrheit. Innerhalb des Protestantismus unterscheiden sich die beiden Hauptrichtungen so: die lutherische Frömmigkeit faßt die durch den Glauben zu erlangende Heilsgewißheit als das Ziel in's Auge, dem sie zustrebt, sie legt den Thatsachen und Vermittlungen, auf denen diese Gewißheit ruht, einen hohen Werth bei und bekümmert sich weniger um das daraus hervorgehende christliche Leben. Bei dem Reformirten ist diese Heilsgewißheit nicht Ziel, sondern Voraussetzung, der Glaube daran nicht etwas erst zu Vermittelndes, sondern absolute Thatsache seines Innern, deren Grund er nur in dem Rathschluß Gottes zu finden weiß, auf welchem also allein sein Vertrauen beruht. Der eigentliche Zweck der Frömmigkeit ist die Bethätigung des Glaubens, in welcher der Gläubige sich bewußt wird, daß er ein auserwähltes Werkzeug des göttlichen Willens ist. Dieses Bewußtsein, auserwählt zu sein, ist dem Reformirten wesentlich, es gibt ihm Stärke des religiösen Charakters, Sicherheit im Handeln; daher die Bedeutung der Erwählungslehre in ihrer Richtung auf das einzelne Subject, von der weiterhin die Lehren von Gott, von der Vorsehung und Weltregierung u. s. w. bestimmt sind.

So bringt es die eigenthümliche Beschaffenheit des beiderseitigen Bewußtseins, das Interesse an verschiedenen Lebensfragen mit sich, daß die dogmatische Reflexion eine verschiedene Richtung nimmt; und so liegt die innerste Wurzel der Systeme in dem Charakter der Kirchen, wobei übrigens nicht untersucht werden soll, wie die reformirte Eigenthümlichkeit mit dem Charakter der Völker, die sich ihr zugewandt haben, zusammenhängt. Genug, sowohl das reformirte als das lutherische System ist aus dem religiösen Selbstbewußtsein und Bedürfniß des Subjects entsprungen. Bewußtsein steht gegen Bewußtsein, Kirche gegen Kirche, System gegen System.

Und nun zu Zwingli. Zunächst, heißt es S. 21, haben wir nur zu zeigen, wie Zwingli das Princip seiner Kirche aufgefaßt,

worin er selbst den Mittelpunkt seines religiösen Lebens erkannt hat. Dieß ist der Glaube. Der Gegenstand des Glaubens ist zunächst im Allgemeinen Gott oder das Wort Gottes, dann näher die Versöhnung in Christo, und da diese nur dann zweifellos ist, wenn sie auf einem göttlichen Rathschlusse ruht, die Erwählung. Es liegt am Tage, wie unentbehrlich diese Bestimmung dem reformirten Systeme ist. Zwingli verlangt eine schlechthin zweifellose Sicherheit seines religiösen Bewußtseins und er weiß diese nur dadurch zu gewinnen, daß er zu der göttlichen Vorherbestimmung seine Zuflucht nimmt. (Zwingli scheint also zweifellose Sicherheit erst dann gewonnen zu haben, als er zum Glauben an jene Vorherbestimmung kam, d. h. am Ende seines Lebens, nachdem er die Reformation ohne solche Sicherheit begonnen und vollendet.) Und fort und fort wird nun gezeigt, wie consequenter Weise Zwingli denken mußte; wie er, um eine Erwählung zu haben, das göttliche Wirken nur als absolutes bestimmen könne, wie ein solches Wirken undenkbar sei, wenn nicht auch das Wesen Gottes so absolut als möglich bestimmt werde; es wird Zwingli gewiesen, worauf eine reformirte Dogmatik, „und also auch schon Zwingli," Gewicht zu legen habe, welche Bestimmungen „das leisten, was sie leisten sollen" — und da er denn früher oder später meist wirklich so gedacht hat, wie es das reformirte System verlangt — er ist an folgerichtiges Denken gewöhnt —, da er das Princip seiner Kirche sicher ausgesprochen und das reformirte Bewußtsein richtig formulirt hat, so ist die historische Aufgabe gelöst, er ist der tadellose Vertreter seines Systems.

Ganz abgesehen davon, ob der principielle Unterschied der beiden Kirchen richtig bestimmt ist, oder nicht, hat dieser Gang, vom reformirten System auf Zwingli als seinen Repräsentanten zu kommen, so viel Schiefes und Irreleitendes, daß wir Zwingli ernstlich gegen eine solche Einleitung in Schutz nehmen müssen. Dialectische Nothwendigkeit der Systeme, Gesammtbewußtsein der Kirchen und individuelles Bewußtsein ihrer „Vertreter" spielen so durcheinander, daß wir uns erst Klarheit über den wahren Sinn der Worte verschaffen müssen.

Also aus dem religiösen Bewußtsein heraus hat Zwingli seine Lehre aufgestellt. War dieses religiöse Bewußsein sein individuelles oder war es der Glaube der reformirten Kirche? Wenn das letztere,

welcher reformirten Kirche? der Züricher? der deutsch-schweizerischen? Aber das ist eine viel zu kleine Basis für das reformirte System. War es das Bewußtsein der Völker, die dem reformirten System sich zugewandt haben? Aber ihr Charakter soll ja nicht untersucht werden. Und wo war denn irgend eine reformirte Kirche, wo war ein reformirtes Bewußtsein, als Zwingli als Pfarrer in Glarus das neue Testament studirte und seine religiöse Ueberzeugung gewann? Wo war sie, als er seine 67 Artikel vertheidigte? Wie soll die innerste Wurzel des von ihm aufgestellten Systems in der rührigen Werkthätigkeit, in dem streitbaren Charakter der Kirche liegen, die nach seinem Tode Calvin aufgebaut hat? Im ersten Falle aber, wenn Zwingli nur aus seinem religiösen Einzelbewußtsein heraus redet, woher war denn dieß gerade so und nicht anders bestimmt? Wenn man ihn nicht als einen religiösen Autochthonen, als Deus ex machina betrachten will, so hat doch die Frage Interesse, wie er dazu gekommen, die Gewißheit seines Heils als eine Voraussetzung zu betrachten? Von wannen kam ihm der Gedanke, daß die Erwählung der Hauptgegenstand des Glaubens sei? Antworten wir darauf, daß das individuelle Bewußtsein etwas Unerklärliches ist — wie kam es dann, daß dieses Einzelbewußtsein sich zum Gesammtbewußtsein einer Kirche erweiterte, so ganz damit identisch war? War das individuelle Bewußtsein von dem Gesammtbewußtsein, das erst werden sollte, auf geheimnißvolle Weise schon bestimmt? oder war eine Kirche und alle nachfolgenden Generationen in unerklärlicher Weise von einer Persönlichkeit beherrscht, die das Bewußtsein ganzer Völker nach ihrem Model geformt hätte? Es ist sonst nicht die Art der Geschichtschreiber, zu denen Zeller gehört, den Persönlichkeiten zu viel schöpferische Bedeutung beizulegen. Aber auch den letztern Fall gesetzt, woher weiß denn Zeller, wie Zwingli's individuelles Bewußtsein beschaffen war, da er ausdrücklich das Geschäft, die allmähliche Ausbildung seines Systems biographisch zu verfolgen, Andern überläßt, da er selbst sich so wenig um historische Wahrscheinlichkeit kümmert, daß er uns die Genesis des ganzen Zwinglischen Systems gerade aus seinen allerletzten Schriften deutlich zu machen versucht? — denn daraus allein sind die Stellen citirt, daß der Gegenstand des Glaubens die Erwählung sei. Und woher denn der Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche? „Die

eigenthümliche Beschaffenheit des Bewußtseins brachte es mit sich." Welches Bewußtseins? der Kirchen? aber die waren noch nicht da, als Zwingli und Luther längst ein ganz verschiedenes Bewußtsein hatten. Der Individuen? aber woher kam da der Unterschied? am Ende aus zufälligen Verhältnissen? Allein eine so platte Geschichtsauffassung kann in Zellers Sinn am allerwenigsten liegen. Wir stehen in einem Zirkel zwischen Gesammtbewußtsein und individuellem Bewußtsein, aus dem nicht herauszukommen ist, so lange man ohne Weiteres beiden denselben Inhalt gibt, so lange man von reformirtem Bewußtsein als etwas fertigem spricht, ohne zu fragen, wie es geworden. Einen Ausweg freilich gibt es, nämlich den, daß die dialectische Nothwendigkeit der Systeme, oder, wenn Zeller will, der religiösen Idee, der sich Zwingli hingibt (S. 48), die Geschichte macht; daß die gewaltigen Männer, die Europa in Aufruhr versetzt und den päpstlichen Thron wanken gemacht haben, Repräsentanten von Systemen sind, die sich Fleisch und Blut gaben, als die Zeit erfüllt war.

Es ist hier nicht der Ort, mit dieser Geschichtsanschauung zu rechten; auch ihre Zuläßigkeit zugegeben, wo es sich um historische Uebersichten, um die Betrachtung der Dinge im Ganzen handelt — in einer Monographie wie diese muß sie irre führen, weil sie für die genetische Entwicklung des Einzelnen keinen Raum hat. Mag immerhin, ideell und sub specie aeterni betrachtet, Zwingli's Erscheinung eine geschichtlich prädestinirte Nothwendigkeit gewesen sein: wir fassen hier bloß in's Auge, was wirklich in seinem individuellen Leben gewesen ist; es wird sich dann zeigen müssen, in wie weit die Construction des Einzelnen aus dem Allgemeinen, der Zwinglischen Lehre aus dem reformirten System, die Probe bestehen und mit den thatsächlichen Verhältnissen in Uebereinstimmung gebracht werden kann.

Wir betrachten also nicht von vorn herein Zwingli als reformirten Dogmatiker, als Repräsentanten des reformirten Systems, wir setzen ihn nicht von vornherein in ein bloß untergeordnetes Verhältniß zu dem, was durch ihn geworden ist; wir fassen ihn auf als eine scharfe, bestimmte Individualität, die einem reichen geistigen Leben den ersten Impuls gab, und versuchen nur seine Persönlichkeit zur Anschauung zu bringen; dazu gehört die Nachweisung seiner

geistigen Eigenthümlichkeit, die Schilderung der Einflüsse, denen sie unterworfen war, die Geschichte der Ausbildung seiner Ueberzeugungen und die Darstellung der Art und Weise, wie diese sich im Conflict mit dem Bestehenden näher bestimmten und befestigten. Dabei soll übrigens Alles, was nicht wesentlich auf die Entwicklung seiner Ueberzeugung Einfluß hat, Alles, was bloß zur äußeren Geschichte seines Lebens gehört, übergangen werden.

Freilich sind die Quellen, aus denen eine solche Anschauung der Entwicklung seiner Ideen gewonnen werden kann, sparsam; zerstreute Notizen seiner Biographen und die dürftigen Reste seines Briefwechsels aus der ältesten Zeit, mit wenigen eigenen Angaben in späteren Schriften, sind das Einzige, was uns davon Kunde gibt; allein wir wissen doch, womit er sich beschäftigt, und können hieraus und aus den Resultaten seines Denkens und Strebens auf den geistigen Prozeß zurückschließen, den er durchgemacht hat.

Die Umstände seines äußeren Lebens sind bekannt. Sohn des Amtmanns von Wildhaus im Toggenburgischen wurde er, nachdem er den ersten Unterricht bei einem Oheim genossen, im zehnten Jahre nach Basel auf die Schule geschickt; von da nach Bern zu Lupulus, dem ersten Begründer einer classischen Schule in der Schweiz. Von Bern geht er auf die Universität Wien, 15 Jahre alt, um bei Joachim von der Watt lateinische Schriftsteller zu studieren und Philosophie — nach Art der Humanisten — zu treiben. Von Wien kehrt er nach Basel zurück, um als Lehrer an der St. Martinsschule zugleich den Unterricht Thomas Wyttenbachs, des berühmtesten Schweizer Gelehrten seiner Zeit, zu genießen. Erst von diesem angeregt studiert er Theologie und faßt den Entschluß, sich dem geistlichen Stande zu weihen. 1506 liest er seine erste Messe und tritt die Pfarrei Glarus an. Vor früheren Versuchen der Dominicaner in Bern, ihn in's Kloster zu locken, hatte ihn die weise Vorsicht seines Oheims bewahrt, woraus wir schließen, daß für Zwingli's nächste Umgebung der Nimbus des mönchischen Lebens nicht vorhanden war.

In Glarus verweilt Zwingli 10 Jahre, vom 22sten bis 32sten; hier also wird er ein Mann. Seine Zeit ist mit humanistischen und theologischen Studien ausgefüllt und seine wissenschaftliche Thätigkeit nur durch zwei Züge nach Italien unterbrochen, wohin er seine Glarner als Feldprediger begleitete. Besondern Einfluß scheint

die Bekanntschaft mit Italien nicht auf ihn gehabt zu haben, er bleibt stets beim Heer, es findet sich nicht, daß er viele andere Männer als Schweizer dort gesehen. Was wir in seinem Briefwechsel finden, ist nur, daß er Verbindungen angeknüpft hat, die ihm nachher möglich machten, sich von den italienischen Druckereien aus mit Ausgaben der Alten und der Kirchenväter zu versorgen. Im Jahr 1516 finden wir seine Ansichten im Wesentlichen ausgebildet und ihn entschlossen, zu reformiren. Er ist sich klar bewußt, warum und wie es geschehen müsse.

In dieser Zeit von 1506—1516 also haben wir die ersten Ansätze seiner nachmaligen Lehre zu suchen, in dieser Zeit ward die Form seines Denkens gebildet und seine ganze Weltanschauung bestimmt. Die erhaltenen Urkunden zeigen uns Zwingli als den begabtesten unter den Schweizer Studirenden, welche die neu eröffneten classischen Schulen besuchen, um nach den Grundsätzen einer geläuterten Wissenschaft zunächst Latein zu lernen, mit den Alten Bekanntschaft zu machen, den eigenen Styl in Prosa und Versen zu bilden. Seine Briefe aus der ersten Zeit und manche Anklänge im späteren Leben zeigen uns, daß er für das, was man elegant nannte, Sinn genug hatte. Er weiß die gewählten Redensarten der damaligen Gelehrtenhöflichkeit, er weiß die Lobsprüche feinerer und derberer, immer übertriebener Art trefflich zu handhaben — freilich nie in der Maßlosigkeit, die den Briefwechsel italienischer Gelehrten der Restaurationszeit charakterisirt und verächtlich macht; er stellt sich in die Reihen der Humanisten und verfolgt mit lebhafter Theilnahme ihren Kampf gegen die Conservativen in Wien, Basel und Paris.

Und zwar tritt diese Seite seines geistigen Lebens zunächst allein hervor. Davon allein reden seine Briefe; er schreibt um Ausgaben von Cicero, Seneca, Sallust, Valerius Maximus, Horaz, er bittet dringend um Uebersendung der griechischen Grammatik des Chrysoloras, denn Niemand als Gott selbst soll ihn abhalten, griechisch zu lernen; und wie er es durch rastlosen Fleiß zur Kenntniß dieser Sprache gebracht, läßt er sich Plato, Lucian, Aristoteles, Homer und Pindar kommen. Die beiden letzteren sind auch in späteren Zeiten seine Lieblingsdichter geblieben. Ebenso lehrreich als Zwingli's Aeußerungen ist das Urtheil seiner Freunde; er gilt als einer der Hauptvertreter der schönen Wissenschaften; um die Einführung der-

selben in der Schweiz hat er sich große Verdienste erworben, in seinem Hause in Glarus erhalten mehrere der angesehensten Schweizer — eine ganze Reihe bekannt gewordener Namen, die Tschudi und Andere — ihre Vorbildung zur Universität. Singulari et doctrinae et morum venustate insignis wird er genannt, denn seine Gewandtheit und Feinheit im geselligen Umgang, unterstützt durch seine musikalische Meisterschaft, entspricht dem Reichthum seines Wissens. Nicht anders urtheilt Erasmus, wenn er hofft, daß Zwingli, principe et antesignano Glareano, das Volk Helvetiens bilden und veredeln werde; und Zwingli seinerseits schreibt an Erasmus: Tu nobis amasius ille es, cui ni confabulati simus, somnum non capiamus. Kein Wunder, daß die epistolae obscurorum virorum ganz aus seiner Seele geschrieben sind; er macht sich seinerseits in seinen Briefen über die komischen Figuren der dort auftretenden Mönche lustig. Auch später zeigt er persönliche Theilnahme für Huttens Schicksal.

Zwingli theilt mit allen Verfechtern der humanen Studien die Unbefangenheit und den freien Blick, die Anschauung der Verhältnisse im Großen und Ganzen, die schon dadurch bedingt wird, daß er in einer geistigen Welt aufwächst, die von der ihn zunächst umgebenden total verschieden ist, auch abgesehen von dem sonstigen Inhalt der classischen Literatur. Wir müßten uns sehr täuschen, wenn nicht in der ersten Zeit des Studiums theologische Dinge für Zwingli ziemlich gleichgültig gewesen wären; sein Interesse, seine Verehrung wandte sich ganz dem Alterthume zu; der Nimbus des Papstthums, der großartigen Systeme kirchlicher Theologie und Praxis war für ihn gar nicht vorhanden. Er war ein Mitglied der katholischen Kirche, aber ein unbewußtes; er fand sich in ihrem Organismus, aber er lebte nicht darin; die Autorität des Papstes als Kirchenfürsten erkannte er an, der Stellvertreter Gottes war er ihm nicht; er las Messen und verwaltete sein Amt, aber nicht im Sinne der Hierarchie; religiös, in seinem innersten Gemüthe, haben ihn die römischen Formen der Frömmigkeit gar nie berührt, wir finden keine Spur davon, daß er in früheren Jahren überhaupt religiös bedeutend angeregt gewesen wäre, und wenn er dem Ablaß, der Heiligenverehrung u. s. w. den Krieg erklärte, so hat er nicht mit seiner eigenen Vergangenheit gebrochen, er hat nur direct angegriffen, was ihm

von Anfang fremd war. Es ist dieß für die Eigenthümlichkeit seiner Denkweise ein sehr wesentlicher Punkt.

Seine Richtung war von Anfang an eine historische, kritische. Mit historisch-kritischem Sinn hat er die Alten betrachtet, an ihnen den Blick für den Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen, der Wahrheit und des Scheins geübt, an ihnen trat ihm eine Gesammtheit geistigen Lebens gegenüber, die er von allgemeinen Gesichtspunkten aus fassen mußte.

Es sind dieß freilich zunächst nur formelle Früchte seines Bildungsganges. Denn daran ist nicht zu denken, daß eine solche wissenschaftliche Thätigkeit in die Länge sein Herz ausgefüllt hätte, daß die Erkenntniß der Alten ihm als Lebenszweck erschienen wäre. Die ausschweifendsten Lobsprüche über seine wissenschaftlichen Erfolge hatten noch nicht jenen gelehrten Egoismus erzeugt, der in cosmopolitischem Stolze zu vornehm ist, in den nächstliegenden bürgerlichen Verhältnissen sich als Mitglied eines kleinen Ganzen zu wissen; er fühlt sich nicht als Mitglied der gelehrten Republik, sondern als Glarner, als Eidgenosse. Wie er durch seine Anstellung als Pfarrer auf das Volksleben aufmerksam wird, tritt ihm der verdorbene Zustand seiner Gemeinde, der Sittenverfall der ganzen Eidgenossenschaft entgegen. In der Ueberzeugung, daß ihm die Belehrung des Volks zur Besserung der Sitten obliege, forscht er nach den Ursachen der Krankheit und findet sie — bezeichnend genug — zunächst nicht in kirchlichen Verhältnissen, sondern in politischen, in der Abhängigkeit der Schweiz von den Mächten, die ihre Reisläufer besoldeten, in dem Unfug des Pensionswesens. Dagegen also richtet er die Gewalt seiner Beredtsamkeit; dieses Uebel zu entfernen liegt ihm vor Allem am Herzen, dadurch macht er sich einen Namen und Feinde. Es ist sein ausgesprochener Zweck, die Schweizer zu ihrer früheren Einfachheit und Sittenreinheit, zur alten Freiheit und Biederkeit zurückzuführen. Sein Ideal ist jetzt nicht die apostolische Kirche, sondern die Schweiz zur Zeit ihrer Freiheitskämpfe.

Diesen Geist des Republikaners, der sich berufen weiß in seinem Theil zum Wohl des Ganzen mitzuwirken, athmen die ältesten schriftlichen Denkmale, die wir von ihm haben, zwei allegorische Dichtungen über die politischen Zeitverhältnisse, Ende 1510 oder Anfang 1511 geschrieben (der Labyrinth und Fabelgedicht vom Ochsen

und etlichen Thieren). Es spricht sich darin zunächst der Schmerz über die Uneinigkeit und Zerrissenheit der Schweiz aus, wodurch sie den fremden Mächten zur Beute wird; den Sünden und Lastern des Volks wird der starke, fromme Ehrenmann, der sich allein um's Vaterland verbrucht — gegenüber gestellt. Aus dem Labyrinth voll Verführung und Gefahr kann nur der Ariadnefaden der Vernunft retten, die uns „leert grad by des rechten schnur müssen gan." Der Zweck der Gedichte ist zunächst zu zeigen, wie durch die fremden Kriegsdienste die Schweiz leide und ihre Freiheit einbüße, die Selbstsucht, die hinterlistigen Künste der Politik ihrer Verbündeten aufzudecken. Nur der Schluß des ersten Gedichtes offenbart uns, daß Zwingli schon damals weiter nachgedacht und die Ursachen des allgemeinen Verfalls tiefer gefunden habe.

In uns ist gar kein Gottes lieb,
Die gar viel übles überhüb.
. . . . So ist
Die welt jetzt voll untrüwer list,
Daß wir Christi kein bildnuß hand,
Mee den heiden glych, pfuch der schand!
Wer unzucht, todschläg schaffen kann,
Den halt man für ein künen mann,
Hat uns das Christus gleert?

In diesen Worten liegt das Resultat der Prüfung, der er das Leben seines Volkes unterworfen, das Ergebniß seines Nachdenkens über das herrschende Verderben. Die Ausdrucksweise ist bezeichnend, er klagt nicht über Einzelnes, nicht über Verderbniß der Geistlichkeit, nicht über dieses oder jenes Laster; über den Mangel an Gottesliebe, über die Vernachlässigung der Lehre Christi klagt er. Daß sich damals sein Denken noch nicht gegen den Papst gewendet, beweist, daß er ihn im zweiten Gedicht als den treuen und guten Hirten des Ochsen darstellt, unter welchem er die Eidgenossen allegorisirt.

Zeugen diese Worte von einer allgemeinen Auffassung, zeugen sie von einer Theilnahme am Staatsleben, auf die die Bekanntschaft mit dem Alterthum sicher nicht ohne Einfluß war, so zeugen sie zugleich von der Ueberzeugung, daß die Liebe Gottes die Grundlage alles gesunden Volkslebens sei, und damit von einer bestimmten

Weltansicht. Woher hat er diese geschöpft? Seine ganze Art zu denken ist durch die Classiker bestimmt; seine Art zu handeln durch seine Stellung als patriotischer Schweizer, als Lehrer und Seelsorger. Die Ueberzeugungen, die er hier bethätigt, kann er dort nicht gewonnen haben: und es kommt darauf an, aus welchen Quellen er sich Erkenntniß der Wahrheit schöpfte.

Es ist von großer Bedeutung, welche Einflüsse außer der schon genannten kritischen Richtung im Allgemeinen seinen Eintritt in das Studium der Theologie begleiteten. Der gelehrte und fromme Thomas Wyttenbach von Biel war es, der ihn zuerst hier einführte; wir wissen, mit welcher Hochachtung und Hingebung Zwingli diesem Lehrer folgte; wir wissen, was er 1503 in Basel von ihm zu hören bekam. Multa, sagt Leo Jud, quae posteris temporibus ab aliis prodita sunt, providebat et praesagiebat, ut de indulgentiis papisticis et aliis rebus, quibus Romanus pontifex stultum mundum aliquot jam seculis dementaverat. Er hat geweissagt, daß die Zeit nicht mehr ferne sei, da die scholastische Theologie müsse abgethan, und die alte Lehre der Kirche erneuert werden, wie sie von den rechtgläubigen Vätern aus der heiligen Schrift überliefert ist. Gegen den Ablaß hat er nach Hottingers Zeugniß (Ausg. v. Zürich 1708, II. p. 550) eifrig geredet. Seinen Schüler Zwingli spornte er zum Lesen der heiligen Schrift und warf den Samen des wahren Glaubens in seine Brust; und wenn Zwingli versichert, er habe von Wyttenbach zuerst gelernt, daß Christi Tod die einige Bezahlung für alle unsere Sünden sei, so zeigt er uns selbst den Weg zu der Quelle der Ueberzeugungen, die er als Mann verfocht.

Somit hat Zwingli sein Studium der Theologie mit festen Gesichtspunkten begonnen: mit mißtrauischer Kritik gegen die Scholastiker, gegen das ganze System der römischen Lehre, gegen Alles, was erst im Mittelalter Glaubenssatz geworden war; mit der Ueberzeugung, daß die reine Lehre weiter zurückliege, und daß die Schrift alleinige Quelle der Wahrheit sei. Er hat das Verhältniß der Kirchenlehrer zur Schrift gar nie anders angesehen, die Väter nie höher gestellt, als er sie mitten in seinen Reformationsbestrebungen noch stellen konnte. Er hat nicht die Bibel im Staube gefunden; er ist nicht überrascht worden, wie er in ihr Anderes fand, als was die Kirche lehrte; sie hat in seinem Innern keine Revolution bewirkt;

er hat sie nie durch die gefärbten Gläser der Scholastik angesehen, sondern er ist von Anfang an an sie hingetreten, wie an einen Classiker; d. h. um den Sinn darin zu finden, den die Worte enthalten, und mit der Fähigkeit, diesen Sinn darin zu finden.

Aber doch wieder anders als an einen Classiker. Nicht um sein Wissen zu bereichern, nicht um seinen Geist zu bilden, sondern um eine Ueberzeugung, einen Glauben zu gewinnen. Einen solchen hatten ihm die Römer nicht gegeben; sein patriotisches Handeln gieng zuerst mehr aus einem sittlichen Instinct hervor, der allerdings durch die hohen Vorbilder der Patrioten des Alterthums angeregt war, aber nicht aus einer klaren, einheitlichen Lebensanschauung; jetzt aber tritt das religiöse Element heraus, und er fängt an über religiöse Fragen zu denken, fängt an, durch Forschen die Wahrheit zu suchen — durch die ruhige, betrachtende, objective Arbeit des Studiums.

Das ist die entscheidende Zeit seiner Bildung, die Zeit, da er in Glarus nebeneinander und in innigem Zusammenhang römische und griechische Autoren, Kirchenväter, Schriftsteller der Restaurationszeit und die Bibel studierte. Percipiebat, sagt Myc. Cap. IV., quam multa nosse oporteret, cui munus ad docendum Dei gregem commissum esset, inprimis scientiam Dei necessariam — tum orationem (für den letztern Zweck benützt er die Classiker). Er studiert für practische Zwecke; er lernt, um zu lehren, um zu predigen, um durch Erkenntniß der Wahrheit christliches Leben zu pflanzen. Und nun sind es zwei Einflüsse, die seine Lehrbildung bestimmt haben: das Neue Testament und die Philosophie, vor Allem Picus von Mirandula. Das neue Testament, besonders die Briefe Pauli und das Evangelium Johannis, zu deren Verständniß er hauptsächlich Augustin zu Rathe zieht, dienen ihm zur Kritik der bestehenden Lehre und Praxis; daß wir Vergebung der Sünden nur durch Christum, Gerechtigkeit durch den Glauben haben, daß Christus das Leben der Welt ist, er in uns und wir in ihm sein sollen — diese Sätze sind der Prüfstein, der alle andere Lehren, Versöhnungsmittel und Uebungen der Frömmigkeit als unächt erscheinen läßt. Lange ehe er es öffentlich lehrt, ist er von der Unzulässigkeit der Heiligenverehrung, der Wallfahrten, des Reliquiendienstes u. s. w. überzeugt; lange vorher hat er practisch das Wesentliche des Christenthums in

der Buße und der einzigen Verehrung Gottes erkannt; frühe schon hat man es ihm zur Ketzerei gerechnet, daß er in seinen Predigten nur davon sprach. Allein es ist eben nur die practische Seite, die er im Neuen Testamente findet, nur die Belehrung über das, was der Mensch thun solle, damit er selig werde; es ist ihm eine Offenbarung des göttlichen Willens, eine Anweisung zum frommen, gottgefälligen Leben. Er findet in der Bibel die Geschichte der Offenbarung und die Gebote Gottes: aber er findet darin kein einheitliches System, keine Lehre vom Wesen Gottes, keine klare Deduction der einzelnen Wahrheiten aus dem Wesen Gottes und des Menschen. Seinem wissenschaftlichen, philosophischen Geiste war es Bedürfniß, was dort in practischem oder historischem Gewand gegeben war, im Begriff zu fassen, und die Elemente der Wahrheit zu einem Organismus, zu einer umfassenden Anschauung zu vereinigen. Dieß blieb seinem eigenen Denken, seiner speculativen Kraft überlassen: und hier bot sich ihm Picus von Mirandula als Führer.

Auf diesen weisen mannigfache Zeugnisse hin; Zwingli selbst nennt ihn als einen von ihm hochverehrten Lehrer; es ist Thatsache, daß er schon frühe als Ketzer verschrieen wurde, weil er seine Sätze billigte; und wenn man die Vergleichung wirklich anstellt, und sich die Mühe nicht verdrießen läßt, durch viel unnützen Wortkram des Fürsten von Mirandula sich durchzuarbeiten, so wird man überrascht, den Rahmen des Zwinglischen Systems, all seine speculativen Hauptgedanken zum Theil in wörtlicher Uebereinstimmung dort zu finden. Es erscheint dieß wichtig genug, um hier das Wesentliche seiner Philosophie etwas ausführlicher darzustellen.

Die Lebensumstände des Johann Picus, Fürsten von Mirandula, vergegenwärtigen uns die verschiedenen Bestrebungen der damaligen gelehrten Welt. In früher Jugend hatte er durch sechsjähriges Studium die scholastischen Schulen durchgemacht, dann den Bemühungen der Restauratoren sich angeschlossen, die Alten nachgeahmt, in Distichen gedichtet und seinen Styl nach den Regeln des gereinigten Geschmacks gebessert. Er hatte die Kenntniß der griechischen Sprache sich erworben, und den Aristoteles mit seinen alten Erklärern im Urtext durchlesen, von da sich Plato zugewandt, der seinem poetischen Geist mehr zusagte, und endlich durch Kenntniß des Hebräischen, Chaldäischen und Arabischen sich Zugang zu jenen

geheimen Schätzen eröffnet, in denen man eine verlorene Weisheit, die Offenbarung der höchsten Mysterien ahnte und auf neuen Wegen zu erreichen hoffte. Zuerst war er in Rom mit 900 Thesen aus allen Gebieten des menschlichen Wissens aufgetreten; allein eine Einsprache des Papstes wegen einiger ketzerisch klingender Sätze über die Messe, die Höllenfahrt Christi, die Anbetung des Kreuzes u. s. w. brachte den 24jährigen Jüngling um den Ruhm, als ein Wunder der Welt zu glänzen. In diesen Thesen finden wir ein buntes Gemisch von Sätzen aus allen möglichen Gebieten, unter denen jedoch die eigenen Gedanken des Fürsten noch schwer herauszufinden sind. Später beschäftigte er sich mit einem großen Werke, das die Uebereinstimmung des Plato und Aristoteles darthun sollte, von dem aber nur Bruchstücke vollendet wurden. Eine Rede über die Würde des Menschen gibt uns seinen philosophischen Standpunkt in großen Umrissen; eine mystisch-allegorische Erklärung der Schöpfungsgeschichte, der Heptaplus, seine Ansicht über die Schrift. Seine mathematischen und physicalischen Kenntnisse, die Grundsätze seiner Naturphilosophie sind in 12 Büchern adversus astrologos niedergelegt. Briefe an Zeitgenossen vervollständigen uns das Bild seines wissenschaftlichen Lebens und seines Charakters.

Bei seinem ersten Auftreten zeigt er sich erfüllt von der Idee der Einheit alles Wissens. Das Wissen ist widerspruchslos und Eines — das heißt im Sinne des Restaurators, alle Systeme, alle Autoritäten lehren dasselbe, und sprechen nur von verschiedenen Seiten die Eine, ewige Wahrheit aus. Thomas und Duns Scotus, Alexander und Averrhoes, Plato und Aristoteles, und alle zusammen mit der Bibel zu versöhnen, ist sein Lieblingsgedanke. Unter seinen 900 Thesen legt er das meiste Gewicht auf diejenige, die ausspricht: Nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur. Deßhalb will er keiner Secte angehören, sondern überall die Wahrheit suchen, in welchem Gewande es auch sein mag; die einzelnen Systeme betrachtet er nur als ihre einseitigen Auffassungen. Am leichtesten aber wird die Wahrheit erkannt, wenn man auf die Quelle zurückgeht, auf die Urweisheit der Griechen, auf den Orient, auf die heilige esoterische Tradition, die aus uranfänglicher Offenbarung sich im Heidenthum und Judenthum parallel fortpflanzt. So ist es denn

hauptsächlich die Cabbala, die ihm die Einheit des Wissens und damit die Wahrheit erschließt.

Denn das ist die Aufgabe des Menschen, zur höchsten Einheit, zu Gott aufzusteigen durch Wissen der Einheit, und diese Aufgabe wird nur durch das Zusammenwirken aller Wissenschaften erreicht. Dieser Anschauung, die er in der oratio de hominis dignitate ausspricht, entsprechen seine 900 Thesen, wo sich seine Vorliebe für Geheimlehre in Sätzen über Cabbala und Magie, in ausschweifenden Behauptungen über die Macht der Zahlen und die mystische Bedeutung der hebräischen Buchstaben zeigt. Das Einzige, was sich in dem Chaos sicher erkennen läßt, ist eine bestimmte Vorliebe für Plato und Plotin, und der Satz, daß das Wissen nicht ein bloß theoretisches sein dürfe, sondern zur Praxis übergehen müsse, der Satz, daß über der höchsten Offenbarung noch die Magie stehe, durch welche das Wissen aller Dinge erst eine Macht wird, weil sie die Kräfte der Welt beherrschen lehrt.

Allein diese Richtung, das Streben, im Wissen mit Gott eins zu werden, trägt die eigene Auflösung in sich; es ist eine Titanenarbeit, die nothwendig zur Anerkennung der Beschränktheit alles Wissens führen muß. So stolz daher Picus erst seine Laufbahn begonnen, so bescheiden äußert er sich in seiner allegorischen Erklärung der Schöpfungsgeschichte, im Heptaplus. Nachdem er vermittelst einer siebenfachen Auslegung den Versuch gemacht, wirklich die Einheit alles Wissens darzustellen, und in dem engen Rahmen des ersten Capitels der Genesis alle Weisheit der Welt wie in einem Brennpunkt zu vereinigen, schließt das Werk mit der Hinweisung auf die religio, auf die Liebe Gottes, wodurch das höchste Gut, die Vereinigung des Menschen mit Gott, kürzer und sicherer erreicht werde. Sed vide mi Angele, äußert er sich in einem Briefe an Politian, quae nos insania teneat. Amare Deum, dum sumus in corpore, plus possumus quam vel eloqui vel cognoscere. Malumus tamen semper quaerendo per cognitionem nunquam invenire, quod quaerimus, quam amando possidere. Das Wissen ist aufgegeben; die Einheit mit der ganzen Welt ist von selbst da, wenn der Mensch seine Bestimmung erfüllt; diese erfüllt er durch sanctitas, durch Liebe Gottes, durch Vermittlung Christi, durch die Thätigkeiten, welche die heilige Kirche vorschreibt. Die Erkenntniß ist nur eine endliche

Art und Weise, Gott zu haben; die absolute Vereinigung muß durch Gottes Geist selbst vollbracht werden.

Diese Anschauung bleibt die herrschende. Ermahnungen zur Heiligkeit, Lobpreisungen der Religion, die über Philosophie und Theologie stehe, füllen Pico's Briefe. Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet. Mit dieser Wendung seiner Anschauung ändert sich die Richtung seiner Studien; er beschäftigt sich mit einer Correctur der Septuaginta, mit einer Uebersetzung der Psalmen.

Allein damit sind Pico's ursprüngliche Ideen doch nicht negirt. Man kann Gott nicht lieben, ohne ihn zu erkennen; nicht erkennen, ohne zugleich das Universum, den Ausfluß seines Seins zu erkennen, und ihn in der Natur, den Geschöpfen zu erfassen. Im Gegentheil ist der wahren Religion nichts schädlicher, als irrthümliche Ansichten. über Natur und Geisterwelt; Glauben und Wissen verhalten sich nicht gleichgültig zu einander, der rechte Glaube kann nur auf wahrem Wissen ruhen. Daher die Richtung, die Picus jetzt gegen Ketzereien aller Art nimmt. Die Begeisterung, die ihn überall Wahrheit ahnen ließ, hat nachgelassen; er bemerkt den Irrthum, und schickt sich an, ihn zu zerstören, und zwar — bezeichnend genug — zuerst die Irrthümer der Astrologie, welche auf einer falschen Ansicht des Weltalls und der darin wirkenden Kräfte ruht. Die sanctitas, von der Picus so viel spricht, ist eine todte, beschauliche, sie ist nicht fähig, practisch zu werden; Picus vermag sich von den Götzen nicht loszureißen, denen er bisher gehuldigt: er will zwar Gott und Christo dienen, und, ein Crucifix in der Hand, die Welt durchwandern, aber erst, wenn er die 30 Werke, die er angefangen, vollendet haben wird. So ähnlich seine zuletzt angeführten Anschauungen den von Zwingli entwickelten sind — es fehlt ihm die Consequenz, der Charakter, der Zwingli zum Reformator macht.

Nach einer systematischen Darstellung der Sätze Pico's sehen wir uns vergeblich um; was uns vorliegt, ist Mosaikarbeit, eine Combination fremder Gedanken ohne dialectische Vermittlung. Es treten uns verschiedene, ziemlich lose verbundene Sphären entgegen, in denen sich die Citate gruppiren; denn der eigenen Gedanken sind im Ganzen wenige, nur die Anordnung ist eigenthümlich.

Vor Allem muß festgehalten werden, daß Picus Gott und Welt, Unendliches und Endliches immer schon in ihrem Zusammen-

sein voraussetzt, nirgends dieses aus jenem hervorgehen lassen, sondern nur ihre gegenseitigen Beziehungen nachweisen will. Sein Denken begnügt sich damit, die Einheit des Denkbaren, des Gegebenen zu finden; die Ursache der Vielheit des Seins zu erforschen unternimmt er nicht.

Im Ganzen folgt er Plato. Alles Sein ist Eins in Gott; Gott ist die Einheit der Welt, der geistigen wie der körperlichen; die Welt theilt sich in drei Sphären, die geistige, die materielle, die aus beiden gemischte himmlische; die Einheit dieser drei Sphären ist in endlicher Weise im Menschen, als dem Microcosmos, vorhanden.

Gott ist die Einheit. Wie jede Zahl nur durch die Einheit ist, wie jedes Ding nur dadurch ist, daß es mit sich selbst eins ist, so sind alle Dinge nur durch die absolute Einheit; sie haben ihr Sein nicht in sich selbst, sondern in der Einheit, diese ist die Quelle, das Princip, das Ursein aller Dinge. Es sind zwei identische Sätze, daß Gott die Einheit der Welt, und daß er das Sein der Welt ist (de Ente et Uno).

Picus gibt sich viele Mühe nachzuweisen, daß Plato und Aristoteles ganz dasselbe lehren; allein umsonst. Die Anschauungsweise der späteren Platoniker beherrscht ihn, wenn er ausführt, daß andererseits Gott auch non ens sei, wenn man nemlich von concretem Sein rede; er wiederholt den Satz, Gott sei non ens, sed supra ens; er will damit, daß er Gott unum nennt, nicht sagen, was Gott sei, sondern nur die formelle Bestimmung geben, daß er principalissime et simplicissime omnia est, quae est; und so geräth er denn ganz auf den Weg der negativen, transscendenten Bestimmungen.

Gott ist Einheit alles Seins; omnia est, et eminentissime et perfectissime est omnia. Dieß kann er nur sein, wenn er alle Vollkommenheiten so in sich schließt, daß alle Unvollkommenheiten aufgehoben sind, und daß die Vollkommenheiten nicht von einander unterschieden sind. Legen wir also Leben und Erkennen Gott bei, so muß nicht bloß jede Unvollkommenheit endlichen Lebens und Erkennens negirt werden, sondern auch die Bestimmtheit des Lebens und Erkennens selbst, wodurch es gerade dieß ist, es darf nichts bleiben a Isdie eine, vollkommene einfache, Unendlichkeit, das ἐν ἀγαθον.

Mit der Unterscheidung aber hört das Wissen selbst auf. So lange wir verstehen, was wir von Gott aussagen, sind wir noch

im Gebiete des Endlichen; daher ist die höchste Stufe der Gotteserkenntniß die, nichts zu wissen. — Intremus ignorantiae lucem, hoc unum de Deo dicentes, esse ipsum inintelligibiliter et ineffabiliter super id omne, quod nos de eo vel perfectissimum loqui possimus vel concipere.

So weit also ist Picus dem Plotin und dem Dionysius Areopagita gefolgt — zum Theil in denselben Ausdrücken. Aber in dieser schwindelnden Höhe der Abstraction, wo das Denken selbst aufhört, bleibt Picus nicht stehen. Sein Ziel ist das Wissen, sein Object das All. Die Gegensätze des endlichen Seins sollen nicht zerstört, sondern nur durch Abstraction über ihnen die Alles zusammenfassende Einheit gesucht werden; und so fährt denn Picus zur Erfüllung seiner Gottesidee fort, ihr die Bestimmungen zu geben, die Gott im Verhältniß zur Welt hat.

Wie die Welt aus dem unaussprechlichen Sein oder Nichts entstanden, fragt Picus nicht. Weder eine Materie, ein μη ὀν, noch irgend ein anderer Grund der Vielheit wird gesucht; die Welt ist da, damit begnügt er sich, und trotzdem, daß er die Schöpfungsgeschichte auf's Ausführlichste behandelt, gibt er nirgends eine Antwort auf die Frage, warum Gott die Welt geschaffen; und wenn er in der Abhandlung de Ente et Uno die Antwort Plato's wiederholt: Gott schuf die Welt, weil er gut war, so ist dieß bei ihm eine Verwechslung des Begriff's gut im gewöhnlichen Sinne mit dem, in welchem er die bonitas Gott zuschreibt, wonach bonitas nichts ist, als das vollkommene Sein selbst.

Gott ist nicht bloß in sich selbst, sondern er wird auch durch Alles ausgegossen g e f u n d e n. Die Einheit, die er selbst ist, hat er den Dingen mitgetheilt, die an seinem Sein unmittelbar, nullo intercedente, Theil haben.

Die wesentliche Einheit Gottes spiegelt sich in einer dreifachen Einheit der Dinge, in ihrer substantiellen Einheit mit Gott, ihrer Einheit mit sich selbst, und in ihrer Einheit mit den übrigen Geschöpfen. Es ist die göttliche Dreieinigkeit, die sich so in der Welt abbildet. Patris potestas omnia producens suam omnibus largitur unitatem, et sapientia filii omnia disponens omnia invicem unit et copulat, et spiritus sanctus amor ad Deum omnia convertens totum opus opifici nexu caritatis adjungit (Heptaplus lib. VI.). So ist

alles Endliche nur durch Gott; es hat kein eigenes Sein für sich, sondern ist nur durch Theilnahme am Sein Gottes. Diese Abhängigkeit des Endlichen von Gott bestimmt sich aber dreifach; Gott ist auf dreierlei Weise das Princip aller Dinge, als causa, als exemplar, als finis. Nach dem ersten Verhältnisse sind die Dinge entia, weil sie an Gottes Sein Theil haben; nach dem zweiten stimmen sie mit ihren Ideen in Gott überein, und sind wahr; nach dem dritten Verhältnisse haben und erreichen sie einen bestimmten Zweck, eben den nämlich, mit Gott Eins zu sein und ihn darzustellen; und sofern sie dieß sind und thun, sind sie bona. Weil nun jedes Ding, um überhaupt zu sein, nach diesen drei Beziehungen sein muß, so sind ens, verum, bonum drei allgemeine, höchste Begriffe von gleichem Umfang, und Gott als das Eine bestimmt sich also als esse, veritas und bonitas, als das principielle ens, verum und bonum — drei Bestimmungen, die im Begriffe des unum wieder ebenso ungeschieden Eins sind.

Woher nun aber die Ideen? Sie sind in Gott, weil er intellectus ist; und intellectus ist er, weil er die Ideen hat, — wir müssen uns bei diesem Cirkel beruhigen; wissen wir ja doch, aus welcher Quelle sie fließen.

Sofern nun ein Ding an der göttlichen Vollkommenheit, am göttlichen Sein Theil hat, ist es gut; das „gut sein" ist nichts anderes als das Sein selbst; malum ist Nichtsein, eine causa nicht efficiens, sondern deficiens, ein Mangel. So spricht denn Picus von einer felicitas alles Seienden, die nichts anderes ist, als die Erfüllung mit Sein. Es ist die Erlangung und der Besitz des höchsten Gutes; dieses aber kann nichts anderes sein, als das Princip des Seins, zu dem Alles zurückstrebt; die Seligkeit besteht in Nichts als darin, daß jedes Ding in der Einheit mit sich zugleich die Einheit mit Gott hat. Das Feuer, das Thier ist selig, sofern es Gott hat, der Mensch ist selig, sofern er Gott hat, — Gott nicht in sich selbst, sondern Gott, sofern er im Endlichen ist. In dieser Beziehung spricht Picus von einem illapsus Dei naturalis in omni natura et creatura.

Bemerkenswerth ist dabei noch die dynamische Weltanschauung Pico's, wonach Sein und Wirken unzertrennlich ist. Jedes Ding ist nur sofern es sein Sein bethätigt und wirkt, und ist da, wo es

wirkt. So bestimmt sich das Sein Gottes in den Dingen näher als cooperatio, vermöge der Gott den Dingen alle Wirkung und Thätigkeit zudient — woraus sich dann von selbst der absoluteste Determinismus ergibt.

Das unendliche Sein explicirt sich nun in drei großen Welten, der intellectuellen, geistigen der Engel, der materiellen, sinnlichen der irdischen Körper, und der aus beiden gemischten himmlischen Welt. Diese drei Welten sind Eins, indem sie einen großen Organismus bilden, jede in sich vollständig, aber in immer höheren Potenzen alle Ordnungen der früheren enthaltend. Wir übergehen die Auseinandersetzungen Pico's, da sie für unsern Zweck weniger wesentlich und ohnedieß, was die Engel betrifft, aus Dionysius Areopagita, im Uebrigen aus Plato's Timäus entlehnt sind, um sogleich zu seiner Lehre vom Menschen fortzugehen.

Der Mensch ist bestimmt, die Einheit des Universums darzustellen, es aus der Endlichkeit zu Gott zurückzuführen, den Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem wahrhaft zu versöhnen. Indem Gott in den verschiedenen Sphären sich entfaltet, von dem Engel, der als intellectus Gott erkennt, sofern er in ihm sich offenbart, bis herab zur untersten Stufe des grob materiellen Seins, das nur in mechanischer Bewegung Gott hat, hat eine geradlinige Bewegung vom Centrum nach außen stattgefunden; die Welt hat ihre Einheit, aber nur in ihrem Ausgangspunkt; es ist noch keine Einheit in ihr selbst, keine Rückkehr, kein in sich geschlossener Kreis der Bewegung. (Die ganze Entwicklung erinnert stark an die Speculation des Scotus Erigena.)

Die obere Geisterwelt und die untere materielle war geschaffen. Da wollte Gott einen haben, qui tanti operis rationem perpenderet, pulcritudinem amaret, magnitudinem admiraretur; er wollte im Endlichen selbst ein Bewußtsein der Einheit und Harmonie, das den einzelnen Sphären nicht vergönnt war. Aber es waren die Sphären des Seins erschöpft; nichts Eigenes, Unterschiedenes konnte dem Sohne Gottes zum Erbtheil gegeben werden. Da schuf die göttliche Güte und Weisheit Rath, und dem, dem sie nichts Eigenes geben konnte, gab sie die Eigenthümlichkeiten der andern Sphären vereint. Die Keime alles Lebens sind in den Menschen gelegt, er allein ist befreit von der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur, unter der Engel

und Thiere stehen. Er kann Pflanze, Thier und Engel sein, ja weil die Endlichkeit der Creatur in ihm aufgehoben ist, kann er über die Schranke des Endlichen selbst hinausstreben, um in den Mittelpunkt der Einheit selbst zurückzugehen, in reiner Contemplation mit Gott Eins zu werden. Wie Gott principiell alle Vollkommenheiten in sich vereinigt, so abbildlich der Mensch; er ist Ebenbild Gottes und daher die menschliche Natur fähig, in Christus mit Gott zur persönlichen Einheit zusammenzugehen; ja diese Einheit mit Gott ist wesentlich in der Schöpfung des Menschen mit angelegt; die Religion ist der Weg, auf dem die ganze Welt zu ihrem Princip zurückkehren soll. (Orat. de hom. dign. Heptaplus V.)

In der näheren Beschreibung des Wesens des Menschen folgt Picus gleichfalls dem Plato, insbesondere dem Timäus; der Mensch ist aus Intellectuellem und Körperlichem gemischt, den Engeln nach der einen Seite, den Thierseelen nach der andern verwandt; reiner intellectus nur potentia, in der Wirklichkeit an die sinnliche Wahrnehmung gebunden. Unmittelbar intellectuell erkennt der Mensch nur sich selbst und Gott; um auch alles Andere so zu erkennen, bedarf es erst eines Processes der Erhebung, der Reinigung, der Erlösung.

Denn das Wesen des Menschen ist gestört durch das Böse, die Sünde, seine Harmonie in sich und mit der Welt in Disharmonie verkehrt; er ist seiner Bestimmung von Anfang an untreu geworden, und damit ist das ganze Weltall aus den Fugen gegangen. Denn was er thut, betrifft das ganze Weltall; der erste Fall hat die Kräfte des Universums wider einander aufgeregt und Feindschaft in Gottes einige Welt gepflanzt.

Aber woher das Böse? Vergeblich suchen wir nach einer Lösung, vergeblich auch nur nach einem Versuch dazu. Es ist da; der Mensch hat die Herrschaft über die Thiere in ihm verloren; er ist selbst zum Thier geworden.

Allerdings finden wir die Freiheit des Menschen behauptet. Es ist ja der eigenthümliche Vorzug des Menschen, daß ihm jede Sphäre offen steht; er allein kann aus sich machen, was er will, pro suo arbitrio; er ist sui ipsius arbitrarius plastes et fictor; er kann, wenn er will, sich unter das Thier erniedrigen und über die Engel erheben.

Er ist frei, und diese Freiheit besteht nicht etwa im Widerspruch mit der allgemeinen Abhängigkeit alles Seins und Geschehens von Gott; sie ist im Gegentheil eine von Gott geordnete. Alle Ursachen sind ja von dem göttlichen Geiste geregelt, und unter ihnen ist auch der menschliche Wille, nicht bloß als leidender Durchgangspunkt, sondern als handelnd. Gott hat die Handlungen als frei vorausgesehen und als frei gewollt, wenn sie auch gegen sein Gesetz geschehen; unser Wille ist wirkliches Agens — freilich so, daß Gott als causa primaria ihn absolut bestimmt, daß nicht nur unsere Handlungen, sondern auch unsere Entschließungen, die ersten Regungen unseres Herzens in seiner Hand sind, der den Willen bald zur Tugend, bald zum Laster lenkt, wie es ihm beliebt.

Die Freiheit besteht also nur im bewußten Thun. Gibt nun aber Picus eine Theodicee? Nein, sondern er beruft sich darauf, daß wir nicht Richter der Wege Gottes sein dürfen, Gottes Plan sich auf das Ganze aller Zeiten bezieht, in dem unsere Sünden immer wieder zum Guten gewendet werden können.

So ist also die Frage nach der Möglichkeit des Bösen mit einem Machtspruch niedergeschlagen, es ist da und kann deßhalb nichts absolut Schlechtes, keine Realität gegen Gottes Willen sein — es ist ein defectus.

Sein Wesen besteht nun näher in der Abwendung von dem wahren, ewigen Gut und in der Hinwendung zu falschen, endlichen Gütern, in der Verkehrung des unendlichen Wesens im Menschen zur Endlichkeit — ja es ist genau genommen nichts als die noch unüberwundene Endlichkeit selbst, das Fleisch, das mit dem Geist verbunden ist, die Sinnlichkeit. Der Proceß der Reinigung, den in Folge des Falls der Mensch durchmachen muß, ist von vornherein nothwendig, eben weil in ihm die ganze Natur zu ihrem Princip zurückkehren, weil in ihm die Entfernung von Gott, die Endlichkeit aufgehoben werden soll. In der Endlichkeit, in der Sünde muß die Rückkehr anfangen, in voller Vereinigung mit Gott muß sie enden.

Das Wesen der Sünde besteht also zuletzt darin, daß wir das reine geistige Sein erst potentia, nicht actu haben, und so wird immer das hauptsächlich premirt, daß das Böse unsere vernünftige Natur nicht aufhebe, es wird dem Gefühl der Sünde parallel, als seine positive Kehrseite, die Richtung auf Gott, die Sehnsucht nach Ein=

heit mit dem Vater hingestellt, das Bewußtsein der Aufgabe des Menschen.

Diese Aufgabe ist eine außerordentlich hohe. Während jedes andere Wesen seine Bestimmung erfüllt, wenn es naturgemäß ist, und Gott so hat, wie er in ihm sich darstellt, ist der Mensch einer besonderen Vereinigung mit Gott fähig, die ihn über seine eigene Natur, über seine Endlichkeit hinaushebt, so daß er in Gott und Gott in ihm ist. Diese Vereinigung vollzieht sich in drei Stufen: purgari, illuminari, perfici.

Zuerst müssen nemlich die Hindernisse hinweggeräumt werden, die Verdunklung der Vernunft durch Affecte und falsche Vorstellungen, durch Laster und Unwissenheit. Dieß geschieht durch Moral und Dialektik. Die so zubereitete und gereinigte Seele wird durch die naturalis philosophia erleuchtet und die Kenntniß des Universums ihr aufgeschlossen, die Erkenntniß der Vielheit in der Einheit und der Einheit in der Vielheit. Allein noch ist die Seele in der Sphäre des Endlichen und besitzt die Einheit noch nicht, in der sie allein zur Ruhe kommt. Erst durch die Theologie, die Herrin aller Wissenschaften, finden die Mühseligen und Beladenen Ruhe und Frieden, erst durch sie treten wir in den Saal des Königs ein. Dort geben wir uns selbst auf, um nur in Gott zu sein, ja in heiliger Begeisterung der selbst zu sein, der uns geschaffen.

Freilich ist diese Erhebung zu Gott, wiewohl sie in der Natur des Menschen angelegt ist, doch nicht sein eigenes Werk. Durch eigene Kraft kann er nicht über sich hinaustreten, er bedarf dazu der Gnade, des Zugs vom Vater. Was er aus sich selbst thun kann, ist nur die Vorbereitung zu seinem übernatürlichen Sein; er kann sich nur das hochzeitliche Kleid, die bunte Menge der Wissenschaften anlegen; aber Gott allein durch übernatürliche Wirkung auf Verstand und Willen, durch Ergreifen des menschlichen Geistes kann ihn zu sich bringen. Wer diesem Zug widersteht, wer in der Endlichkeit verharrt, der muß die Schärfe der Gegensätze, die in ihm vereinigt sind, empfinden; er wird unselig.

Allein die Vereinigung mit Gott vollzieht sich auch so nicht mit Einem Schlage. Sie entwickelt sich allmählig als Befreiung von der Endlichkeit, und vollendet sich erst im Tode, wo der Rest der unüberwundenen und unüberwindlichen Endlichkeit, der Leib, fällt,

und wir von Gott erleuchtet mit den ewigen Ideen in göttlichem Erkennen Alles erkennen, Gott wie er ist schauen und genießen.

Allein auch damit ist noch keine vollständige Rückkehr des Endlichen erreicht. Denn die Einheit Gottes mit der Welt vollzieht sich noch in Vielen; sie ist keine persönliche, denn die Persönlichkeiten der mit Gott vereinigten Menschen sind noch geschieden, sie sind nicht anhypostasirt, nur ihre Wirkungen sind unendlich geworden. Nur in einem einzigen Punkte kehrt der Kreis in sich zurück, nur in Einem Menschen wird Gott und Welt versöhnt, und die Endlichkeit wirklich durchbrochen. Dieser Eine, mit welchem Gott zur Wesenseinheit sich verbindet, ist Christus. In ihm erst ist Ruhe und Friede gewonnen, er ist die Einheit des Menschengeschlechts, und damit der ganzen Welt, wie der Schöpfergeist Gottes principiell die Einheit der Schöpfung ist. Decuit ut qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili, qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa.

So wird denn Christus auch für alle andern das Princip, der Vermittler der Rückkehr zu Gott. Er ist es, der durch seine historisch-äußerliche und seine geistig-innerliche Thätigkeit Religion pflanzt, die Liebe Gottes gründet, und so für das ganze Menschengeschlecht der Anknüpfungspunkt der Wiedervereinigung mit ihrem Schöpfer in der Liebe wird. Die Religion hat also nicht bloß für den einzelnen Menschen eine ethische Bedeutung, sie ist ein cosmischer Proceß, wie die Schöpfung, sie ist die Sabbathruhe nach den Werken der sechs Tage.

Es kann nicht unsere Absicht sein, eine Kritik dieses Systems zu liefern, seine Lücken aufzuzeigen, seine Widersprüche nachzuweisen. Genug, daß wir wissen, was Zwingli gelesen und studiert hat, als er zu Glarus mit rastlosem Eifer nach Wahrheit forschte; genug, daß wir wissen, daß er hier die Grundideen fand, die von nun an überall in seinen Schriften zu Tage treten.

Folgt daraus, daß das Licht der Reformation jenseits der Alpen aufgegangen ist? daß wir an den Höfen der Medicäer die Erneuerer Europa's suchen müssen? Gewiß nicht; nur das zeigt sich, daß mit philosophischen Ansichten und einem speculativen System noch keine Reformation gegeben ist. Ἡ γνωσις φυσιοι, ἡ ἀγαπη οἰκοδομει.

Languidae mentes sunt, sagt Zwingli (IV, 152) am Anfang seiner reformatorischen Laufbahn, quae hoc solummodo spectant, ut sibi tranquilla vita contingat. Christiani hominis est, non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper ac magna facere.

Das Handeln hat Zwingli zum Reformator gemacht. Seine Ansichten hat er großentheils von Picus aufgenommen; er hat sie mit dem neuen Testament übereinstimmend gefunden; aber sie gestalten sich ihm zur lebendigen Ueberzeugung, beseelt von Liebe zu seinem Volk und von Eifer für sein Amt hat er die bestehenden Verhältnisse an den Maßstab der von ihm erkannten Wahrheit gehalten, hat den Muth gehabt, die Resultate dieser Kritik deutsch und gerade heraus auszusprechen, und die Axt dem verfaulten Baum an die Wurzel zu legen.

Legen wir also in dieser Beziehung nicht zu viel Gewicht auf Zwingli's Abhängigkeit von Picus, so ist sie uns doch ein hinlänglicher Beweis für die Unrichtigkeit der Zeller'schen Auffassung der Genesis des reformirten Systems, wonach alle dogmatischen Bestimmungen nur Ausfluß des so und so bestimmten religiösen Bewußtseins sein sollen — eines Bewußtseins, von dem gar nicht abzusehen ist, wie es ohne diese Einflüsse gerade so hätte entstehen sollen. Es heißt die historischen Verhältnisse geradezu umkehren, wenn Zeller behauptet, das Erste sei der Glaube des Subjects an seine Erwählung, und Zwingli habe jenen Theorien nur deßhalb für die Dauer seinen Beifall geschenkt, weil sie ihm den sichersten Rückhalt für sein Glaubensleben zu gewähren schienen. Jenen Erwählungsglauben hat Zwingli 16 Jahre später ausgesprochen, als er Picus studierte. Was er als seine Ueberzeugung im Kampfe gegen die römische Kirche aussprach und verfocht, war nichts Anderes als der Begriff der Religion, den er aus Picus aufgenommen hatte *).

Die Anerkennung, daß Zwingli's geistiges Leben, daß sein religiöses Bewußtsein durch diese historischen Einflüsse zum Theil geweckt, jedenfalls in seiner Richtung bestimmt worden ist, ist um so

*) Das Zugeständniß Zellers, daß „Zwingli persönlich“ von philosophischen Theorien influenzirt gewesen, ist rein unverständlich. Mit wem haben wir es dann zu thun? Gibt es denn außer dem persönlichen Zwingli noch einen idealen? Es scheint fast.

unverfänglicher, als ein großer Theil jener speculativen Ideen in das Bewußtsein der Gemeinde nicht überging. Wenn es sich um die Frage handelt, wie viel von Zwingli's Theologie reformirte Dogmatik geworden sei, dann sind jene Deductionen aus dem Princip am Platz, die nachweisen, was sich einer schweizerisch-republikanischen Gemeinde als Lehre naturgemäß darbot; wollen wir aber Zwingli's Eigenthümlichkeit verstehen, so können sie nur verwirren.

Wollen wir nun aber vielleicht behaupten, daß der Unterschied der lutherischen und Zwinglischen Lehrform davon ausgehe, daß Zwingli den Italiener gelesen, und Luther nicht, und so eine welthistorische Trennung auf einen Zufall zurückführen? Mit nichten; denn vergessen wir nicht, daß, was in Picus von Mirandula sich aussprach, nicht seine Lehre allein, daß es eine geistige Macht war, die schon Jahrhunderte hindurch geherrscht hatte, die jetzt nur durch Zwingli nach seinem individuellen Charakter in eigenthümlicher Weise gestaltet wurde; und vergessen wir nicht, daß Luther, und hätte er den Picus auswendig gewußt, doch kein Zwingli gewesen, sondern — daß er Luther geblieben wäre. Nur dazu soll also die obige Darstellung dienen, Zwingli's Eigenthümlichkeit recht zu verstehen, um seine geistige Entwicklung uns nahe zu bringen.

Es ist uns nun möglich zu sehen, welche Richtung Zwingli's Denken in Glarus nahm. Er hatte seine Ueberzeugung vom Verhältniß Gottes und des Menschen, vom Wesen der wahren Religion, als dem Sein Gottes im Menschen, gewonnen, und zwar nicht sowohl von einem subjectiven Heilsbedürfniß geleitet, als von seinem Pflichtgefühl als Lehrer und von seinem inneren Wahrheitsdrang. Von hier aus stellt sich ihm nun, was damals als Christenthum galt, als falsche Religion dar, als eine Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Es muß also — schließt er weiter — das wahre Verhältniß, das Verhältniß der Abhängigkeit des Menschen allein von Gott wieder hergestellt werden, und dieses stellt sich in der ersten Kirche dar, wo die Gläubigen sich rein an den geoffenbarten Willen Gottes hielten. So steht die Nothwendigkeit einer Reformation fest; ihr Ziel gleichfalls; die Kirche muß nach den Vorschriften des Evangeliums leben. Aber durch welche Mittel soll das geschehen?

Damit kommen wir auf Zwingli's practische Grundsätze

in Beziehung auf die Reformation. Zunächst denkt er, wie Viele vor ihm, an eine Reformation durch die Bischöfe und den Pabst. 1516 nach Einsiedeln berufen, und dadurch den einflußreichen Männern der Schweizer Kirche näher gerückt, wendet er sich (nach Bullinger Ref.-G. Cap. 3) an den Bischof von Constanz, „daß er fry liesse in seinem Bisthum predigen das rein klar Wort Gottes, und gedenke, wie man der kylchen zu hilff kumme mit abnehmen der groben vielfaltigen misbrüchen und superstitionen. Er, der Zwingli, und andre mee, die den irrthum merkind, und des Worts Gottes bericht syind, werdent nit fürkommen können, dann daß sie die warheit offnen und unwarheit widerfächten müssind." In demselben Sinn macht Zwingli andere Versuche, beim Cardinal Schinner, beim Legaten Pucci (Hottinger, helvet. Kirchengesch. Zürich 1708. III, 15). Doch konnte er sich selbst hievon wenig versprechen; denn wir wissen, daß er schon zu Einsiedeln mit Capito de dejiciendo papa sich unterhielt, wir wissen, daß er eben dort auf seine Faust den Nonnen die deutsche Bibel in die Hände gab, wir wissen, daß er ihnen in Uebereinstimmung mit dem Administrator Geroldseck das Austreten aus dem Kloster erlaubte. Hatte doch der Abt Conrad von Rechberg so wenig römisch-orthodoxe Ansichten, daß er sich keine Messe mehr lesen ließ, und bei seinem Tode sich weigerte die Sterbesacramente zu empfangen. Er droht in Einsiedeln schon 1517 dem päbstlichen Legaten, daß er anfangen werde zu predigen, wenn der Pabst nicht helfe; er selbst führt den Anfang der Predigt des reinen Evangeliums auf das Jahr 1516 zurück (I, 255), indem er damals begann, die Textesworte, die jeden Sonntag vorgelesen wurden, rein aus der Bibel selbst zu erklären. Sein politischer Einfluß stellt ihn dabei vor Verfolgungen sicher, indem der Pabst, um in der Schweiz Söldner werben zu können, ihm gute Worte geben muß.

Zwingli ist sich also von Anfang an klar bewußt, was er unternimmt; seine Ansichten sind in den Hauptpunkten fertig, als er nach Zürich berufen wird; er hat schon zu Einsiedeln durch seine Predigten Viele zur Umkehr von der Wallfahrt vermocht; allein ein Wirkungskreis, wie er ihn braucht, eröffnet sich ihm erst zu Zürich. Bezeichnend ist der Brief an Myconius vom 2. December 1518, wo er sich ernstlich um die Züricher Stelle bewirbt, nachdem

er gehört, daß ein Schwabe, Fabula, in Vorschlag sei. Convenerat apud me, sagt er, quod praedicarem Evangelistam Matthaeum ex integro, inauditum Germanis hominibus opus. Der Gang, den er von nun an einschlägt, um die wahre Religion herzustellen, ist nicht durch äußere Veranlassungen und die dadurch bedingte fortschreitende Entwicklung reformatorischer Grundsätze bedingt, wie bei Luther, sondern einzig und allein durch die Klugheit geboten. Selbst das Ereigniß, das am meisten geeignet war, seinem inneren religiösen Leben eine bestimmte Richtung zu geben, seine Erkrankung an der Pest, macht, soviel wir sehen können, keinen bedeutenden Abschnitt. Die Gedichte, in denen er die Stimmung dieser Zeit niedergelegt, athmen den Geist der unbedingten Ergebung in Gottes Willen *), und den Entschluß Gottes Lob und Lehre mehr denn zuvor auszusprechen **). Wir vermögen nicht eine Veränderung in Zwingli's religiösem Bewußtsein, sondern nur eine Belebung seiner Thatkraft und Kräftigung seines Entschlusses zur Herstellung der wahren Religion zu erkennen. Der Beweis, wie umfassend er von Anfang an seine Aufgabe versteht, ist hauptsächlich in seinen Praeceptiones, quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, enthalten, einer Schrift, die 1523 erschienen und an einen jungen Freund gerichtet, auf wenigen Seiten eine Skizze seiner ganzen Weltanschauung gibt, und in der sich (IV, 152) die merkwürdigen Worte finden: Doctrinam Christi jam inde ab exordio video minus digne tractatam a Latinis hominibus quam a Graecis. Ad fontes igitur hic noster mittendus est. Von der ganzen durch Jahrhunderte hindurch fortgehenden Entwicklung der abendländischen Kirche und Theologie unbefriedigt, will Zwingli aus dem Princip heraus seine neue Kirche begründen; und er führt nun, von seinen obersten Sätzen aus, den Kampf gegen das Bestehende in berechnetem Fortschritt.

---

*) II, 2, 270: Din haf bin ich,
Mach ganz ald brich.

**) II, 2, 271: So muß min mund
Din lob und leer
Ussprechen mehr
Denn vormals je
Wie es joch geh
Einfaltiglich on alle gfärd.

Dieser Fortschritt zeigt sich denn auch deutlich in seinen Schriften, die 1520 beginnen. In diesem Jahre erscheint Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati, hervorgerufen durch die Bulle Leo's X. gegen Luther. Es ist noch keine Apologie Luthers; es ist nur eine Verdammung seiner fanatischen Gegner, eine neutrale Schrift. Des Pabstes Autorität soll man ungeschmälert erhalten, aber nur wenn er Christi Ehre sucht, nur mit Verstand und mit solchen Gründen, die von frommen und erleuchteten Männern gebilligt werden. Die Ursache der allgemeinen Aufregung liegt in dem Haß, den die Verfechter des Pabstthums gegen die Wissenschaft zeigen, in der Verachtung der öffentlichen Meinung, der tacita virorum bonorum judicia. Mundus videtur veteris theologiae pertaesus sitire fontes evangelicae doctrinae et huc videtur irrupturus vi, ni fores aperiantur. Es wäre überflüssig auf den Unterschied zwischen dieser und zwischen Luther's gleichzeitigen Aeußerungen hinzuweisen; die angeführten Worte genügen, um zu zeigen, wie Zwingli das ganze System der römischen Kirche und ihrer Dogmatik vor Augen hat.

Zu dieser Zeit ist Zwingli in seinen Predigten von der gewöhnlichen Art abgewichen, und hat angefangen, die Schriften des Neuen Testaments im Zusammenhang zu erklären, um seinen Zuhörern das wahre, reine, apostolische Christenthum vor Augen zu führen. In seinen Predigten, sagt Bullinger (Reform.-Gesch. Frauenfeld 1838, p. 12), „pryst er Gott den vatter, und lert alle menschen alein uff Gottes Sun, Jesum Christum als den einigen Heiland vertruwen. Häfftig hub er an wider den mißglouben superstition und glychßnery reden. Die buß oder besserung des läbens und christenliche lieb und trüw trieb er häfftig — trang ernstlich uff daß ein Oberkeit gericht und recht halten u. s. w. — alles zu eeren Gott, seinem einigen sun Jesu Christo, und zu rächtem heyl der Seelen." In dieselbe Zeit fällt der — übrigens ganz unbedeutende — Vorfall mit dem Ablaßprediger Sampson, und die Bittschrift an den Bischof von Constanz, in der Zwingli und 9 andere Geistliche um Aufhebung des Cölibats bitten.

In welchem Sinne Zwingli predigte, und was er zu erreichen suchte, zeigt sich am besten aus dem 1520 ergangenen Mandat des Rathes an alle Geistlichen in Stadt und Land (Bullinger p. 32),

„daß sie all gemeinlich und fry die heiligen Evangelia und der heiligen Aposteln sendbriff glychförmig nach dem Geist Gottes und rechter göttlicher Gschrifft beider Testamente predigen söllind, und was sy mit ermeldter Gschrifft bewären und erhalten mögind, das sollen sy verkünden und lären. Was aber Nüwerungen und von Menschen erfunden Sachen und Satzungen syend, deß söllind sie geschwigen." — Dieser Befehl zeigt unwidersprechlich, wie es Zwingli vor Allem darum zu thun war, den Unterschied zwischen dem die wahre Religion lehrenden Gotteswort und den sie verkehrenden Menschensatzungen hervorzuheben. Es soll vor allen Dingen anerkannt werden, daß man sich allein von Gott müsse lehren lassen; es soll das rechte Verhältniß zwischen Gott und Mensch wieder eintreten; das Weitere gibt sich von selbst. — Man würde sehr unrecht thun, darin ein bloßes Formalprincip zu sehen; es ist die nothwendige Consequenz von Zwingli's Idee der wahren Religion.

Mit der Schrift vom Erkiesen und Fryheit der Spysen beginnt Zwingli's eigentlich reformatorische Thätigkeit. Der Charakter derselben ist nicht einfach lehrhaft; es ist ihm nicht darum zu thun, in der Breite seine Ansichten auseinanderzulegen, und bestimmte Sätze in strenger Fassung aufzustellen, sondern darum, auf die zur Sprache kommenden Fragen seine schon gewonnenen und längst gepredigten Grundsätze von der alleinigen Abhängigkeit des Menschen von Gott anzuwenden. Die Schrift enthält also einfache reformatorische Grundsätze, in bestimmter Richtung mit der nothwendigen Polemik gegen Einwürfe ausgesprochen. Mit steter Berufung auf die Schrift wird dem Bestreben, durch „eigenrichtig erkiesste Werke" die Seligkeit zu verdienen, das Heil allein durch die Gnade Gottes und das Verdienst Christi gegenübergestellt, die Abgötterei gerügt, mit der man sich Menschensatzungen unterwirft, als wären es Gottes Gebote, die Freiheit des Christen behauptet, der, wie er in Allem von Gott sich bestimmen lassen soll, so auch das Recht hat, nur von ihm und seinem Worte abzuhängen. Schlag auf Schlag folgt nun in fortgesetzter Polemik gegen den wissenschaftlichen Vertreter des Constanzer Bisthums, seinen früheren Freund Faber, der Archeteles, die Auslegung der Schlußreden, die Epichiresis de Canone Missae und ihre Apologie und das Antibolon gegen Emser.

Die erste dieser Schriften ist die Antwort auf ein vom Bischof

von Constanz an die Züricher Geistlichkeit erlassenes Schreiben in Betreff der von Zwingli angegriffenen Fastengebote. Sie behandelt vornemlich das Verhältniß von Kirchenautorität und Schriftautorität, als den Gegensatz der falschen Religion, die den Menschen gibt, was Gottes ist, gegen die wahre, den alleinigen Gehorsam gegen Gott. So scharf und sicher stellt Zwingli den Grundsatz der alleinigen Autorität der Schrift auf, daß er selbst Augustin's Spruch Evangelio non crederem etc., falls er ihn im römischen Sinne gemeint haben sollte, geradezu verwirft. In demselben Sinn eröffnet er die erste Züricher Disputation am 29. Jan. 1523. Bürgermeister und Rath hatten sie auf sein Andrängen berufen, um Frieden zu stiften, und die vielen öffentlichen und heimlichen Klagen, daß Zwingli Ketzerisches lehre, mit Einemmale abzuschneiden. Eine Gesandtschaft von Constanz, an ihrer Spitze Faber, ist zugegen; Zwingli beginnt wiederum mit der Auseinandersetzung, daß nur Gottes Offenbarung den rechten Gottesdienst lehre. Das heiter, luter und klar liecht ist mit menschlichen uffsätzen und leeren verblendt. Die Disputation selbst dreht sich nur um wenige Punkte, und ist bei der Schwäche der Gegner dogmatisch nicht bedeutend; um so wichtiger ist die bald darauf folgende „Auslegung der Schlußreden." Diese verbreitet sich fast über alle dogmatischen Punkte, die damals irgendwie streitig waren*), und läßt uns daher mit ziemlicher Sicherheit den Stand der Zwinglischen Ansichten erkennen, besonders in Verbindung mit zwei Predigten aus derselben Zeit, „von der Klarheit und Gwüße des Worts Gottes" und „von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit." Die Grundgedanken treten hier stark und an jedem Punkte hervor, und wenn sich, wie Herzog (Stud. und Krit. 1839) bemerkt, darüber streiten läßt, ob das erste die Idee Gottes als der alleinigen, Alles bestimmenden Ursache alles Heils, oder das gänzliche Unvermögen des Menschen, oder das Verdienst Christi als unsere einzige Gerechtigkeit sei, so hat er zugleich mit Recht als den Alles beherrschenden Gedanken die Gottesidee bezeichnet, die mit besonderem Nachdruck in dem 20sten, gegen die Verehrung der Heiligen gerichteten Artikel ausgesprochen ist. Der Charakter der Schrift ist wesentlich ein reformatorischer, zugleich ist sie durchweg populär gehalten. Anknüpfend

*) Zwingli selbst nennt die Schrift farrago omnium opinionum, quae hodie controvertuntur. VII., 275.

an die bestehenden Mißbräuche in Lehre, Cultus und kirchlicher Praxis, verkündigt sie in volksthümlicher, eindringender Sprache, mit schlagenden Wendungen und derbem Witz der Menschenweisheit gegenüber die göttliche Lehre des Evangeliums, lehrt den wahren Gottesdienst statt der Abgötterei, fordert eine ächte Gerechtigkeit statt der schlecht versteckten Unsittlichkeit der Pfaffen. Vorsichtig, wo schnelles Reden Argwohn geben konnte (wie in der Sacramentslehre), gewaltig und sicher, wo Grundsätze zur Entscheidung kommen müssen, vermeidet sie, was kein praktisches Interesse hat, und wiederholt um so mehr den einfachen Grundsatz, daß alles Gute allein von Gott komme. Dieß wird auf Grund der Schrift, durch alle Theile der Lehre, des Cultus, des kirchlichen und politischen Lebens so durchgeführt, daß die anti-römische Polemik in der Hauptsache als abgeschlossen betrachtet werden kann, wie denn auch der thatsächliche Erfolg die theilweise Abstellung der angegriffenen Mißbräuche war. Allein in zwei Hauptpunkten war eine Aenderung nicht so schnell möglich; die Messe wurde fortgefeiert, und die Bilder blieben in den Kirchen. Um die Abstellung der ersteren zu bevorworten, schrieb Zwingli seine Epichiresis de Canone Missae; diese und die Apologie derselben, sowie das Antibolon adversus Emserum, durch eine Vertheidigung des alten Meßcanons hervorgerufen, enthalten nur weitere Ausführungen dessen, was über Abendmahl und Kirche schon die Auslegung giebt. Diese Schriften und Zwingli's Predigten wirkten so, daß sich der Rath von Zürich trotz Abmahnungen von allen Seiten entschloß auf eigene Gefahr weiter zu gehen, und deßhalb über Bilder und Messe eine zweite Disputation veranstaltete, 26. Oct. 1523. Den Grundsatz, daß die Schrift allein die Norm des Glaubens und Lebens sein soll, hat der Rath von Zürich schon so zu dem seinigen gemacht, daß jedem das Wort verweigert wird, der nicht „Gschrift harfürbringt", und daß er gar keinen Zweifel an seinem Recht aufkommen läßt, das, was die Schrift verbietet, auch alsbald abzustellen, ohne auf Bischof, Pabst und Concilium zu warten.

In Folge der errungenen Anerkennung seiner Lehre verfaßt Zwingli die kurze christenliche Ynleitung, eine übersichtliche Zusammenstellung des in der Auslegung enthaltenen positiven Lehrgehalts für den Gebrauch der Geistlichen. Nachdem gesagt ist, daß alles Lehren vergeblich sei, es sei denn, daß Gott den Menschen inwendig

neue Gestalten des Lebens gebildet; auf jene greift er zurück, um sich der geschlossenen Einheit seines Geistes bewußt zu werden, um in der Fülle von Gedanken, die er geschaffen, doch die Ordnung, die Abhängigkeit von Einer, Alles beherrschenden Gesammtanschauung zu erkennen. Gerade daß er jetzt, am Schlusse seiner practischen Laufbahn, auf die Philosophie seiner Jugend zurückgeht, beweist, welch gewaltigen Einfluß der italienische Philosoph auf ihn gehabt hat, und zeugt zugleich für die Klarheit, für die Gesundheit, für die schöne Harmonie seines Geistes *).

In seinen letzten Schriften, Fidei ratio ad Carolum imperatorem (gleichzeitig mit der Augustana) und Fidei expositio (für Franz I. bestimmt, als Zwingli mit diesem über ein Schutz- und Trutzbündniß der schweizerischen und oberländischen Städte gegen Carl V. unterhandelte), giebt Zwingli eine gedrängte, klare Uebersicht seiner Lehre. Für seine eigenthümliche Denkweise sind sie weniger wichtig; ihr Inhalt findet sich in den früheren Schriften, ihre Form ist theils durch die Anschließung an das apostolische Symbolum, theils durch eine offenbar irenische Tendenz bestimmt, und kann nicht dazu dienen, uns Zwingli's Denkweise noch näher zu verdeutlichen. Kirchliche Bedeutung haben sie ohnedem nicht, denn in der Einleitung zur ersten erklärt Zwingli ausdrücklich, daß er nur in seinem Namen rede, die zweite aber ist erst nach seinem Tode herausgekommen, und trägt gleichfalls einen privaten Charakter; Autorität als Bekenntnißschriften haben sie nie erlangt, im Gegentheil hat sich der Glaube der schweizerischen Gemeinden bald anders formulirt. Nur wegen der kurzen und bestimmten Fassung einzelner Punkte sind sie von Werth.

Neben diesen Hauptquellen sind noch zu nennen die Protocolle der beiden Züricher Gespräche und der Berner Disputation, eine Menge kirchlicher und politischer Gelegenheitsschriften, Gutachten u. s. w., wichtig genug, um Zwingli's gesammte Thätigkeit zu übersehen, und eine klare Anschauung theils von der Stellung, die er einnahm, theils von der Art und Weise zu geben, wie er

*) Wir halten es nicht für nöthig, auf eine besondere Widerlegung der Ansichten einzugehen, welche in Betreff dieser Schrift Ebrard im Dogma vom Abendmahl ausgesprochen hat, da die Gewissenhaftigkeit dieses Theologen von Schweizer schon gebührend gewürdigt worden ist.

beurtheilt wurde, aber nicht citirbar, wo es sich um bloß Theologisches handelt; die Commentarien zu verschiedenen alttestamentlichen und den meisten neutestamentlichen Schriften, die übrigens nur zum Theil von Zwingli selbst herausgegeben, und dann vorwiegend philologische Erläuterungen, im Uebrigen aus seinen für ein größeres Publikum gehaltenen Vorlesungen nachgeschrieben und von Leo Jud und Megander veröffentlicht worden sind. Da sichtbar mehrere Jahrgänge zu Grund gelegt, und oft deutlich bei derselben Stelle verschiedene Auffassungen ineinander gearbeitet wurden, so sind sie nur sparsam gebraucht worden; ohnedieß ist der vorherrschend practische Ton und die allzu starke Neigung zu allegorischer Erklärung nicht geeignet, sie als Quellen für die Dogmatik zu empfehlen. Um so wichtiger aber sind endlich die Briefe, die theils in rückhaltloser Mittheilung an Freunde, theils in eingehender Widerlegung der Gegner treffliche Ausführungen und Erläuterungen über Zwingli's wahre Meinung enthalten, überdieß aber für die Kenntniß von Zwingli's persönlichem Charakter, der mit seiner dogmatischen Anschauung so eng verflochten ist, von unschätzbarem Werthe sind.

Es mag dieß genug sein, um zu zeigen, daß, so wenig sich aus einer oder der andern Schrift für sich ein genügendes Bild der dogmatischen Eigenthümlichkeit Zwingli's darstellen ließe, ebensowenig ein Hinderniß besteht, die verschiedenen theologischen Werke in Einer Darstellung als ergänzende Glieder zusammenzunehmen. Mittelpunkt des Ganzen muß der Commentar bleiben; die Ideen, die diesen beherrschen, sind aber als die Grundlagen auch der früheren Schriften nachzuweisen, und in den folgenden, bestimmteren Ausführungen maßgebend; für die systematische einheitliche Anordnung des Stoffs aber glauben wir das Recht bewiesen zu haben, die Construction des Anamnema zu Grunde zu legen, und in dieses Gerüste das Einzelne einzufügen. Daß die früheren Schriften da und dort den Zusammenhang nicht hervortreten lassen, ja unterbrechen, ist natürlich; wir werden uns bestreben, innerhalb des vollendeten Systems zugleich ein Bild der allmähligen Entwicklung zu geben, und Zwingli's Lehre darzustellen, nicht wie er sie gedacht haben müßte, wenn er immer ganz consequent gewesen wäre, sondern möglichst treu das wiederzugeben, was er wirklich gedacht hat.

Zwingli's Lehre.

Begriff und Princip der religiösen Lehre.

In der Einleitung zum Commentarius de vera et falsa religione erklärt sich Zwingli bestimmt und deutlich, wie er das Wesen der Darstellung religiöser Lehre auffaßt. Auf den Vorwurf, daß er zu Schwieriges unternehme, entgegnet er: Quid facilius quisque exponat, quam religionem quam de Deo et ad Deum domi habet? Die Lehre ist also nicht bloß eine Darlegung des Wissens um Gott und göttliche Dinge, sondern Darstellung eines Seins, einer Wirklichkeit, die im Subject lebendig ist (ad Deum); es ist nicht eine Forschung nach unbekannten Wahrheiten, sondern nur ein Aussprechen dessen, was schon im Bewußtsein vorhanden ist, der religio. Darum ist nun aber die Religion selbst nicht etwas bloß Subjectives, kein bloß subjectives Wissen oder Gefühl; sie ist wesentlich ein objectives, an sich wirkliches Verhältniß zu Gott, in welchem Gott der active, bestimmende Theil, nicht bloß Gegenstand subjectiver Thätigkeit ist; die religiöse Erkenntniß ist nicht ein subjectives Meinen und Glauben, nicht durch menschliches Denken zu Stande gekommen, sondern ein durch den göttlichen Geist selbst gewirktes, deßhalb objectives und wahres Wissen. Der bloße Titel schon, de vera et falsa religione, weist auf diese Objectivität hin. Ex divini spiritus imbre hausimus, sagt er eben dort; non nostra ostentamus, sed mercem domini exponimus.

Wie ist nun aber das in der Religion gesetzte Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen (und zwar, wie wir sogleich ergänzen können, sowohl der Menschheit im Ganzen, als dem Einzelnen) näher zu bestimmen? Schweizer erklärt die religio in reformirtem Sinn als Gefühl der Abhängigkeit allein und schlechthin von

Gott. Im religiösen Bewußtsein wird Gott gefühlt und gewußt als der allwirksame, Alles schlechthin bestimmende, sowohl im physischen als im ethischen Leben. Dieß ist richtig, sobald wir uns aus dem Gedankenkreise Zwingli's herausstellen und fragen, wie sein Bewußtsein beschaffen war, welches subjective, religiöse Leben er darstellen wollte; es ist aber nicht genügend, wenn wir Zwingli's Auffassung selbst darstellen wollen. Denn für ihn erhebt sich weiter die Frage: Woher dieses Gefühl, woher dieses Wissen? und hier schlägt die Zwinglische Grundanschauung durch, und bestimmt dieses Bewußtsein selbst dahin, daß es ein gottgewirktes ist, daß somit die religio in ihrem letzten Grunde nicht Bewußtsein der Abhängigkeit, sondern, da dieses nur vom inwohnenden Geiste Gottes gewirkt sein kann, diese Abhängigkeit selbst auf ihrer höchsten Stufe, der höchste Grad des Bestimmtseins von Gott, das Durchdrungensein von seinem Geiste ist *). So ist also das Princip der Religion gar nicht in menschlicher, endlicher Form vorhanden; die Dogmatik kann nicht entwickelt werden nach verschiedenen Seiten und Stufen des menschlichen religiösen Bewußtseins, sie spricht nur aus, was der Geist Gottes als allein wirkende Macht im Menschen schafft und erzeugt, und wovon er allein dem Menschen das Bewußtsein giebt, das eben darum ein absolut sicheres und zweifelloses ist. Wenn der Mensch also seinen Glauben ausspricht, so gilt eben non nostra ostentamus, sed mercem Dei exponimus.

So müssen wir denn als Princip der Zwinglischen Lehre die Allwirksamkeit Gottes aufstellen, oder mit Zwingli's eigenthümlichem Ausdruck den Satz, daß Gott das höchste Gut ist, von dem allein alles Gute, alles Sein und Leben, aller Glaube und alle Seligkeit auf unmittelbare Weise kommt.

Wir berühren hier die Frage nach dem Princip des Zwinglischen Systems, und es liegt uns ob, uns über die mannigfache Art zu erklären, in der man vom Princip des Protestantismus, Princip des reformirten Systems u. s. w. gesprochen hat, um durch den schillernden Gebrauch des Wortes nicht verwirrt zu werden.

Fragt man, vom historischen Standpunkt aus, nach dem Princip des Protestantismus in dem Sinn: Was hat

*) Die späteren Ausführungen werden die Beweisstellen dafür liefern, daß Zwingli von Anfang an den Glauben so aufgefaßt hat.

den Protestantismus in seiner Gesammtheit als eine neue Form religiösen Lebens, kirchlicher Praxis und religiöser Ueberzeugung in die Wirklichkeit gerufen, was hat in den Völkern Europa's, in den römisch-christlichen Gemeinden gewirkt, um den Sätzen von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, dem Heil allein durch die Gnade Gottes und der Versöhnung allein durch Christus Eingang zu verschaffen und sie zur Gesammtüberzeugung zu erheben, fragt man also nach dem Ausgangspunkt der Reformation im geistigen Leben der Völker, so ist die richtige, wenn auch nicht erschöpfende Antwort: sie hat zur Voraussetzung das Heilsbedürfniß. Die großen Hauptsätze des Protestantismus waren die Antwort auf die Frage: Was soll ich thun, daß ich selig werde? Wie werde ich des Heils theilhaftig und gewiß? In diesem Sinne ist gegen Zeller nichts einzuwenden, wenn er sagt: Auch das reformirte System, wie die Religion überhaupt, ist in letzter Beziehung nicht aus theologischer Speculation, sondern aus dem religiösen Selbstbewußtsein und Bedürfniß des Subjects entsprungen, hat also so wenig als das lutherische ein theologisches, sondern ein anthropologisches Princip. Zwingli weiß dieß so gut, daß er mehrere seiner populären Schriften und Predigten (Klarheit und Gwüsse des Worts Gottes 2c.) damit anfängt, daß der Mensch sorge um seine ewige Seligkeit, und mehrmals das Motto gebraucht: Kummend zu mir Alle, die arbeitend und beladen sind. Allein aus diesem ganz historischen und gut protestantischen Satz, daß das religiöse Bedürfniß, das subjective Seligkeitsinteresse Voraussetzung des Protestantismus und die treibende Kraft bei seiner Entfaltung gewesen sei, macht nun Zeller alsbald den, daß dieses Verlangen den Protestantismus erzeugt, die so und so gestellte Frage die Antwort, das so und so bestimmte Verlangen die Erfüllung aus sich heraus projicirt habe, daß das religiöse Selbstbewußtsein eine laterna magica, und das theoretische System ihr Bild sei. Denn auf nichts Anderes kommt es hinaus, wenn man diese subjective Seite in solcher Weise einseitig premirt.

Was wir im Großen und Ganzen für das Volks- und Gemeindebewußtsein als richtig anerkennen müssen, wird nun aber überdem auf Zwingli übertragen, und die Genesis des Zwinglischen Systems daraus erklärt, daß Zwingli von seinem religiösen Selbstbewußtsein aus, im Interesse selig zu werden und seines Heils

gewiß zu sein, eine Lehre suche, die ihm dieß leiste; und da dieß eben die Erwählungslehre sei, an seine Erwählung glaube. Weil er nur darin zur Ruhe kommt, weil er von da weiter zum absoluten Wirken Gottes überhaupt, und von da zum absoluten Sein fortschreiten muß, wenn er folgerichtig denken will, so beginnt er mit dem Satze, daß Gott das absolute Sein sei. Für „Zwingli persönlich" stellt sich freilich die Sache anders. Persönlich ist er nicht ohne den Einfluß philosophischer Theorieen zu seinem Erwählungsglauben gelangt, aber in der Darstellung seines Systems wird nichts destoweniger die Sache umgekehrt.

Es ist nicht nöthig, auf die Art und Weise zurückzukommen, wie sich Zwingli's Ansicht entwickelte; wir haben eben angedeutet, daß er sein Bewußtsein und das der Gemeinde sehr wohl zu unterscheiden verstand; wir haben gezeigt, daß von dem von Zeller vorausgesetzten Gang, daß von besonders regem Seligkeitsinteresse sich in seinen Schriften und Briefen keine Spur findet, so sehr die Sünden seiner Jugend dazu Gelegenheit gegeben hätten; wir haben schon gesagt, daß er erst in der letzten Zeit, von 1527 an, seine Erwählungslehre ausbildete, nachdem der Haupttheil seines Werkes schon gethan war. Was wir sehen, ist nur, daß ihn von Anfang an das entschiedenste Gottvertrauen beseelte, und dieses Gottvertrauen ist Folge seiner aus dem neuen Testament, wie er es durch Picus von Mirandula geleitet auffaßte, gewonnenen Ueberzeugung, ist die religiöse Seite seines ruhigen, sichern, wahren, durch und durch gesunden Charakters. Dabei sind wir weit entfernt zu läugnen, daß er religiöses Bedürfniß hatte, und es befriedigt fand; nur tritt das Seligkeitsinteresse weit weniger hervor als der Wahrheitsdrang, und daß dieser nothwendig ein eudämonistisch bestimmter sei, wird Niemand im Ernst behaupten wollen *).

---

*) Zum Beweise des Obigen diene eine Stelle der Predigt, die Zwingli 1523 gehalten und 1524 geschrieben hat (der Hirt, I, 654): Also erfindt sich ouch, daß der hirt nit um den ewigen lon dienet — dann truwt er, der lon seye gwüß, so ist der gloub vorhin richtig da; ist der da, so folgt die liebe mit. — Warum wollend wir denn als die unfryen knecht nun uf den lon sehen, und nit allein uf die eer Gottes, unseres Vaters? — Wenn ein so durchaus wahrer Charakter, wie Zwingli, das „Seligkeitsinteresse" als etwas Knechtisches betrachtet, so sollte man billig Anstand

In dem von Zeller aufgestellten Sinne weisen wir also, wenigstens in dieser Ausdehnung, ein bloß subjectives Princip sowohl für den Protestantismus überhaupt, als für Zwingli insbesondere zurück. Selbst seine Ansicht von der Religion vorausgesetzt, müßte er auf historischem Wege die Schrift, die er freilich unhistorisch genug aus dem Protestantismus eliminiren möchte, und die Entwicklung des christlichen Geistes im Ganzen, vor Allem die germanische Eigenthümlichkeit in Volksleben und Wissenschaft, als relativ objective Mächte anerkennen.

Nach einer zweiten Auffassung können wir gleichfalls es zugeben, daß man von einem subjectiven, genauer anthropologischen Princip des reformirten Systems spricht. Unterscheidet sich die Dogmatik von philosophischer Speculation dadurch, daß sie nicht durch die Arbeit des Denkens Wahrheiten finden, sondern die im Glauben gegebenen aussprechen will, liegen ihr also Thatsachen des Selbstbewußtseins zu Grunde, die durch Aufnahme des in der Schrift und der Lehre der Kirche enthaltenen objectiven Stoffs in ein dem Wesen des Menschen gemäß so oder so bestimmtes Selbstbewußtsein zu Stande gekommen sind, so kann keine Frage darüber sein, daß die primitiven Thatsachen die den Menschen betreffenden sind, das Gefühl des Unvermögens, das Bewußtsein der Sünde; allein kann dieß ein Unterscheidungsmerkmal verschiedener Systeme abgeben? Daß in diesem Sinne das Princip eines theologischen Systems ein subjectives ist, versteht sich für den von selbst, der phänomenologisch nach der Genesis eines Systems fragt, und untersucht, durch welchen geistigen Proceß eine Lehre, eine Weltanschauung, ein System sich gebildet hat, und für diesen werden alle theologischen Systeme und am Ende alle philosophischen mit ein subjectives Princip haben, und es ist in Wahrheit gar nichts damit gesagt, daß das reformirte System ein subjectives Princip habe.

Eine weitere Auffassung dieses vielgestaltigen Worts liegt in dem Zeller'schen „Princip des Protestantismus überhaupt," daß nemlich das Innere absoluten Werth habe gegen das Aeußere, der Glaube gegen die Werke u. s. w. Es ist dieß ein Grundsatz, der das religiöse Verhalten, das Leben, das Handeln des Subjectes bestimmt,

---

nehmen, gerade dieß als den Ausgangspunkt all seines Denkens und Handelns aufzustellen.

ein practisches Princip also, ein Imperativ. Ein solches werden wir allezeit suchen müssen, wo es sich um die bestimmenden Sätze einer Lebensform, einer Kirche handelt. Zwingli würde dieses practische Princip dahin formuliren, daß man Gott allein die Ehre geben, ihm allein gehorchen müsse — wie er es denn hundertmal gethan hat. Allein dieser Grundsatz muß auf einer allgemeinen Weltansicht ruhen, das Princip, nach dem der Fromme handelt, ist begründet in seiner Lebensanschauung, und diese hat der Dogmatiker als Ganzes in wissenschaftlichem Zusammenhange darzustellen und so zu jenem Imperativ auch das Warum? anzugeben. Die Antwort auf dieses Warum? wird sodann das Princip des theologischen Systems sein.

Nur von einem solchen Princip haben wir oben gesprochen; bei dem Princip eines Systems kann es sich nur handeln um den obersten Grundsatz, der das religiöse Erkennen bestimmt, um den Gedanken, der den Mittelpunkt der Ueberzeugung, die Norm für alle andern Sätze bildet. Und hier nun unterscheidet sich Luthers Anschauung und Zwingli's Lehre ganz wesentlich. Luthers Hauptsatz ist: wir werden gerechtfertigt allein durch den Glauben, — ein Satz, für den er weiter keine Begründung im Wesen Gottes sucht, der ihm die Norm aller andern ist; Zwingli's dagegen: Gott ist das höchste Gut, das Sein, Wesen und Leben aller Dinge, und alles Thun, Glauben und Erkennen ist allein durch ihn und seinen Geist gewirkt. Das Princip des Zwinglischen Systems ist also ganz entschieden ein theologisches, ein objectives, der Mittelpunkt seiner Lehre die Gottesidee. Es bedarf kaum einer Andeutung, daß so die Schrift für Luther eine ganz andere Bedeutung hat als für Zwingli. Luther hat sein Princip der Schrift entnommen und hat keine andere Gewähr dafür als die Schrift. Zwingli's Princip könnte bestehen auch ohne die Schrift, in so engem Zusammenhang sonst auch seine Lehre von der Schrift mit seiner Grundanschauung steht.

Das Erkenntnißprincip der religiösen Lehre.

A. Die Erleuchtung durch den Geist.

Es ergiebt sich aus dem Bisherigen, daß die Erkenntnißquelle der religiösen Wahrheit keine andere sein kann, als der göttliche

Geist selbst. Es kann kein Wissen der Wahrheit, kein Wissen von der Religion geben ohne den Besitz derselben, ohne das Einwohnen des göttlichen Geistes; das religiöse Wissen ist nur das die Geisteswirkungen nothwendig begleitende, zugleich mit hervorgebrachte Bewußtsein derselben. Das an sich seiende Abhängigkeitsverhältniß zwischen dem Menschen und Gott ist nur erkennbar, wo es in Form der religio für den Menschen als bewußtes Wesen wirklich besteht.

Als endliches Wesen vermag der Mensch Gott aus sich selbst nicht zu erkennen, weit weniger als ein Käfer den Menschen; denn zwischen Endlichem und Unendlichem besteht der größte denkbare Unterschied (III, 157). Prometheuskühnheit wäre es, aus menschlicher Kunst und Vernunft Gott fassen zu wollen; nur wo er selbst den Verstand öffnet, ist Wahrheit. Omnis homo mendax, ist Zwingli's stehender Ausdruck; der Mensch versteht nicht, was des Geistes Gottes ist (I, 180. II, 2, 4. I, 360); fucus et falsa religio, quidquid e philosophia allatum est. Weder das Wesen Gottes, noch sein Wille kann vom Menschen aus sich selbst erkannt werden; jede nicht von Gott geoffenbarte Weise, ihn zu verehren, ist verwerflich, eine religio naturalis daher ein Widerspruch *). Vielmehr ist alle Erkenntniß in Sachen der Religion bedingt durch Offenbarung.

Diese Offenbarung ist primitiv eine unmittelbare, innere Erleuchtung durch den göttlichen Geist, der Gott erkennen und nach seinem Willen leben lehrt. Sie ist an nichts Aeußeres gebunden (Usl. I. Art. 39), auch die Heiden werden ihrer theilhaftig; si quidam de his vere dixerunt, ex ore Dei fuit, alioqui verum non esset (III, 156. IV, 93). Zur Genüge bekannt sind die Stellen (de provid. IV, 86. 93. 95), wo Plato's und Seneca's Aussprüche als divina oracula angeführt werden *).

Ueber die Art und Weise der Wirkung des göttlichen Geistes sagt Zwingli nichts Näheres; sie erfolgt auf absolut innerliche, unmittelbar bestimmende Weise. Der Geist bringt seine eigene Gewißheit mit sich; das Wort Gottes hat, wie die Predigt von der Klarheit und Gwüße des Wortes Gottes ausführt, sein eigen Licht und

*) Wir werden später Gelegenheit haben, eine dem scheinbar entgegenstehende Stelle zu berücksichtigen.

*) Vergleiche oben die Lehre des Picus von der Einheit des Wissens S. 15.

Verständniß. Durch diese innere Ueberzeugungskraft unterscheidet es sich von allem Menschenwort; dieses vermag nicht gewiß und ruhig zu machen.

Doch die rein innerliche Offenbarung ist bei der Trägheit und Vergeßlichkeit der Menschen der Entstellung und Verkehrung ausgesetzt, die von Gott mitgetheilten Wahrheiten werden verunreinigt, die Gotteserkenntniß gefälscht, wie es bei den Heiden geschehen ist. Animi tarditate et propriae sapientiae confidentia quae recte acceperant corruperunt. Die Thätigkeit des göttlichen Geistes zu sichern ist also eine äußere Norm, ein unfehlbarer Prüfstein der Wahrheit nöthig, die Offenbarung in der Schrift.

Da Zwingli selbst überall und in allen seinen Schriften, Predigten und Disputationen die Schrift als Gottes Wort, als die einzig sichere Quelle der Wahrheit aufstellt, so ist hier der Ort, seine Lehre von der Schrift weiter zu entwickeln.

B. Die Schrift.

1) Der Canon.

Heilige Schrift heißt zunächst Alles, was göttliche Wahrheit enthält*); die Schriften erleuchteter Heiden nicht weniger als die canonischen, da beide gleichmäßig aus göttlicher Offenbarung fließen. Darum sind aber noch nicht alle Schriften heiliger Männer unfehlbar, weil ungefehlt sein allein Gottes ist (II, 1, 19). Von solchen heiligen Schriften müssen also noch unterschieden werden die eigentlich inspirirten. Finden wir etlich schreiber, die an keinem ort nienen gefehlt haben, als wir uns zu der wahren biblischen schrift versehind, so erkennend wir darin die kraft Gottes, daß er durch dieselben schreiber sein wort hat unvermischt herfürgetragen. Das ist die gottsgeistliche schrift, spiritu Dei dictante prodita (II, 2, 20).

Ueber die Art und Weise der Inspiration bekümmert sich Zwingli nicht näher; und er kann den specifischen Unterschied zwischen inspirirten und nicht inspirirten Büchern nicht zu hoch spannen, da

*) Literas tum sacras rite appellari, quum nuncient, quid sancta, pura, aeterna et infallibilis mens sentiat De provid. IV, 93.

Inspiration, unmittelbare Mittheilung der Wahrheit durch Gottes Geist, in allen Frommen stattfindet. Ja er nimmt durchaus keinen Anstand, die biblischen Schriften von ihrer menschlichen Seite zu betrachten. Matthäus schreibt, quod usus postulasset; in historischen Datis giebt er unbefangen Ungenauigkeiten und Widersprüche zu (Comm. in Ev. Matth. VI, 1, 327). Lehrreich ist in dieser Beziehung besonders seine Vorrede zu einer Ausgabe Pindars (1526). Er empfiehlt das Studium des griechischen Sängers, si abstrusissimas Hebraeorum cantilenas ac hymnos, quales Psalmi sunt, Jobi carmina, ac aliorum hinc inde numeris ligatas laudes cupias penitus habere perspectas. Sunt eruditione, gravitate, amoenitate nullis, ne nostri quidem hujus (Pindari) carminibus inferiores. Als Dichtungen von ausgezeichneter poetischer Schönheit werden Ps. 93 und 44 angeführt, die man nicht genug bewundern könne. Und es ist nicht etwa bloß bewußtlos, wenn sich Zwingli dieser rein ästhetischen Betrachtung hingiebt; er opponirt bestimmt den Theologen, die ohne philologische Bildung an diese Poesie herankommen, die Mysterien erdichten, wo sie aus Unkenntniß alterthümlicher Anschauungsweise etwas nicht verstehen, die da sagen: pia sunt, und dann meinen, in den Text legen zu können, was sie wollen. Er vergleicht כבר יהוה mit ἲς Ἡρακλεος; den Ausdruck „Tochter Zion" mit der Personification der Städte, Flüsse, Berge in den Nymphen; er spricht von einem schriftstellerischen ingenium sanctissimae aetatis, dem Pindar am nächsten stehe.

Beweis genug, wie wenig er einen absoluten Unterschied zwischen nicht inspirirten und inspirirten Schriften anzunehmen geneigt ist, wie wenig er die Form der biblischen Bücher in specifischer Weise durch den göttlichen Geist bestimmt sein läßt.

Was läßt sie denn aber als canonisch erkennen? Die Kirche hat nicht autoritativ den Canon zu bestimmen, denn (Art. 1) Alle, die so redend, das Evangelium sye nüt ohne die bestätigung der kilchen, irrend und schmähend Gott. Das Evangelium hat sein Recht in sich, die Kirche kann nur adprobare, nicht recipere (Archet. III, 50), sie hat kraft des ihr inwohnenden Geistes das Unächte erkannt und ausgeschieden. So sind durch stillschweigende Uebereinstimmung der Frommen der ersten Jahrhunderte die Apocryphen nie in Brauch gekommen, weil der Geist in den Gläubigen

sie nicht als göttliche Wahrheit erkannte; in derselben Kraft wagt Zwingli auf der Berner Disputation (II, 1, 169) die Apocalypse zu verwerfen, „dann es kein biblisch buch ist;" so ist der Hebräerbrief canonisch, auch wenn Paulus nicht der Verfasser wäre, denn er ist von den Rechtgläubigen allweg durch den Geist erkannt; und I, 405: die Art der Geschichtschreibung in den Maccabäern machte mich argwönisch, wenn glych das buch in canone wär (cfr. II, 1, 174).

Das Entscheidende ist also auch hier die unmittelbare Wirkung des Geistes und seine innere Offenbarung. So sehr der Vorzug der Schrift premirt wird, so verhält sie sich zu der sonst geoffenbarten Wahrheit doch nur wie das Vollständige zum Unvollständigen, das Organisirte zum Zufälligen; hier ist die Möglichkeit des Irrthums da, dort nicht; die Schrift allein ist unfehlbar.

2) Die Autorität der Schrift.

Darauf gründet sich denn ihre Autorität; sie hat eine solche als Wort Gottes, als Offenbarung des göttlichen Willens, als Ausfluß der höchsten Gerechtigkeit, darin nüts erfunden wird, das nach irdischen anfechtungen schmeckte (I, 429); nach dem in ihr ausgesprochenen Willen des höchsten Herrn muß sich alles irdische Recht und Gesetz richten (I, 359); sie verpflichtet die Gewissen, was keines Menschen Wort vermag. Solche Autorität hat die Schrift in allen ihren Theilen, vorausgesetzt, „daß die band der umständ ufgelöst sind" (II, 1, 394). In äußerlichen Dingen entscheidet dabei nicht der einzelne Fall, sondern die darin enthaltene Regel, die quaestio de jure, nicht de facto (III, 367); nur das ist absolut gültig, was auch außer dem jeweiligen Umstand allgemeine Anwendung findet (VII, 316). Was Christus unter Voraussetzung der jüdischen Verfassung thut, was die Apostel dem rohen Volke zugeben, dürfen wir, da wir Männer geworden sind, nicht als Werke der Frömmigkeit annehmen.

Dieß findet besondere Anwendung auf das alte Testament. Als Gottes Offenbarung durch Moses und die Propheten hat es dieselbe canonische Dignität wie das neue; wo über „ewig wärende brüch," wie die Ehe, im Neuen keine vollständige Ordnung sich findet, tritt das Alte ergänzend ein. Christus selbst hat es als Offenbarung des göttlichen Willens anerkannt, darum es frefen ist, das

alte Testament verwerfen (II, 1, 368. 394). Was nur auf die Ceremonien und die politischen Verhältnisse sich bezieht, war nur zur Strafe des Ungehorsams verordnet, laut der Prophetie von Gott selbst bestimmt wieder abgeschafft zu werden, und kann uns darum nicht verbinden. Welches sind nun aber die gsetz, die in ewigkeit nit abgond? Die, in denen die gsetz und die propheten hangind, Matth. 22. Alles, so die zwei gebot in biblischer gschrift antrifft, das ist man schuldig zu thun in ewigkeit (I, 34), und dieß würde als ein form des göttlichen willens billiger evangelium genannt als gesetz. Oder, wie sich Zwingli in der Disputation über die Bilder ausdrückt: Alles, so in dem alten gesatz geboten ist die eer und glori Gottes, die liebe und frommen des ebenmenschen betreffend, blybt ewig, stät, styf und unverwandlet (I, 492). Somit bilden, nachdem durch denselben Ausscheidungsproceß im alten und neuen Testament das Locale und Temporäre entfernt ist, beide Ein Ganzes, dessen Theile sich gegenseitig ergänzend und bestätigend durchweg dieselbe Verbindlichkeit haben.

In dieser Einheit ist die Schrift die einzige und alleinige Quelle des göttlichen Willens, als solche aber auch zureichend. Das Auftreten der Wiedertäufer hat in diesem Punkt Zwingli's Ansichten geändert. Anfangs, im ersten Drang der Wiederherstellung der ursprünglichen Religion, spricht er den Grundsatz der alleinigen Autorität der Schrift in seiner ganzen, abstracten Schärfe aus, bis zu dem Satze: Peccatum est, quidquid Deus nec verbo nec facto docuit (III, 118), ja bis zu communistischen Consequenzen, die er in der Predigt von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit nur durch den ebenso schriftmäßigen Gehorsam gegen die Obrigkeit zurückzuweisen weiß. Später aber, schon im Commentar, wird er gegen Gebräuche, die nicht ausdrücklich ein Schriftwort für sich haben, milder*),

*) Vgl. II, 2, 232. in der Vorrede zu der Abendmahlsliturgie, die am Gründonnerstage 1525 eingeführt wurde; Doch damit die sach nit gar dürr und rouw verhandlet und der menschlichen blödigkeit ouch etwas zuggeben wurde; habend wir söliche ceremonien, zu der sach dienende, verordnet, die wir zu geistlicher des tods Christi gedächtnus, zu meerung des gloubens und brüderlicher trüw, zu besserung des lebens und verhütung der lastreu, des menschen herz etlicher maß zu reizen, fürderlich und geschickt syn gemeint habend. Indem wir aber anderer kilchen mee cerimonien, als da sind gesang und anders, gar nit verworfen haben wellend.

je mehr die Wiedertäufer seine Lehren ausbeuten, desto weiter geht er zurück, er läßt zu, was in der Schrift bloß übergangen, nicht ausgeschlossen wird (in Catab. III, 381); vom Touf II, 1, 236. 287. verwirft er ausdrücklich die Ausdehnung jenes Grundsatzes auf äußere Dinge, und in Marburg unterschreibt er die These: Das man heißt Tradition, menschlich ordnung in geistlichen oder kirchengeschäften, wo sie nicht offenlich wider Gottes wort strytend, mag man fry halten oder lassen. War er auch in der Praxis eher zur Strenge geneigt, „damit der pracht nit wieder kömme," so ist doch hieraus zu sehen, mit welchem Rechte man von seinem Rigorismus in solchen Dingen spricht. Wo er streng ist, gegen die Belassung der Bilder in den Kirchen, ruht sein Rigorismus nicht auf einem abstract formellen Grundsatz, sondern darauf, daß sie der Ehre Gottes Abbruch thun.

In Sachen des Glaubens jedenfalls steht die ausschließliche Autorität und Sufficienz der Schrift fest. Hat Gott nit also geleert glouben, darum so dörfend wir des gloubens nüts; das evangelium ist ein vollkommen unbresthaft leer zur seligkeit (I, 209. I, 194). Die Ergänzung der Glaubenslehren durch Tradition verwirft die fünfte Schlußrede; und fort und fort ist in dieser Richtung die Schrift der Freibrief, auf den sich Zwingli beruft, um Bischöfen, Concilien und Päbsten das angemaßte Richteramt abzusprechen, die Urkunde, die er dem Züricher Rath in die Hand gibt, um auf ihrem Grund muthig die Reformation durchzuführen, das Palladium der christlichen Freiheit. Sich ihr zu unterwerfen, ist nicht sclavische Pflicht, sondern ein kostbares Recht, das Recht, nur Gott als Herrn, und nur die absolut gewisse Wahrheit als verpflichtend anzuerkennen. Von diesem Punkte aus ist es nur consequent, wenn er sich von der Tyrannei des Buchstabens losmacht, und den Wiedertäufern gegenüber, die den Buchstaben zu ihrem Gott machen, im Vertrauen auf den Geist Gottes den Gläubigen in äußeren Dingen freien Raum läßt. Denn der Buchstabe an sich ist ja gar keine Offenbarung, wenn nicht der Geist das Verständniß öffnet.

3) Die Auslegung der Schrift.

Als äußere Offenbarung, als Buchstabe steht die Schrift noch dem Gläubigen gegenüber; sie muß ihm zum Verständniß gebracht,

ihr Sinn ihm erschlossen werden. Auch dieß kann nur durch den Geist Gottes geschehen. Welicher mag von ein's menschen wort warlich urteilen, wie es der redner gemeint hab', weder allein der, so es geredt hat (I, 231.)? Sicherer verstand des evangelii steht an keinem menschen, sondern allein an dem ziehen und erlüchten Gottes. Der Buchstabe kann für sich nichts, der Geist allein ist der Ausleger.

Damit steht vor Allem das Recht der Auslegung jedem gläubigen Christen zu, unabhängig von jeder Autorität der Väter, Päbste und Concilien — denn ein Mensch kann den andern nicht lehren. Die freie Auslegung verbieten, heißt Gottes Geist hemmen, heißt die Verheißung Joel 1, 3.: Ich will meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, zur Lüge machen. Der Archeteles vor Allem macht dieß Recht dem Bischof von Constanz gegenüber mit allem Nachdruck geltend. Nur mit der Freiheit ist die Einheit der Auslegung möglich, Irrthümer berichtigen sich von selbst, wenn überall der Geist sich äußern darf, denn Gott wird die Seinen nicht lassen irren. Danach hat Zwingli selbst gehandelt, jede auftauchende Autorität, jede Beschränkung des Bücherdrucks, jeden Versuch durch menschliche Autorität zu imponiren, scharf gegeißelt, und den Wiedertäufern gegenüber in der liberalsten Weise seine Grundsätze dem Rath von Zürich empfohlen.

Die einzige Schranke der Auslegung sind gewisse, aus der Natur der Sache sich ergebende Grundsätze, welche Zwingli, besonders im Abendmahlsstreit, seinen Gegnern unermüdlich vorhält. 1) Jede Stelle hat ihren einfachen Sinn; aus dem Zusammenhang ist zu ersehen, in welcher Bedeutung die Wörter zu fassen sind. Nicht rudis et pulla verborum vis ist anzunehmen; und es ist wohl zu beachten, daß die Schrift in der gewöhnlichen Sprache der Menschen geschrieben, also von Tropen und Figuren nicht frei ist. Es versteht sich, daß Zwingli als Humanist über die letzteren ausgebreitete Kenntnisse und eine umfassende Terminologie besitzt. 2) Mit dem eigentlichen Sinn der Schrift darf nicht verwechselt werden, was man durch allegorische Auslegung darin finden kann; non primitus per allegoriam dicta sunt, sed vere facta; die Allegorieen können darum nie beweisen. Allein, da besonders im alten Testament sehr viele Stellen Typen enthalten, so ist das Allegorisiren erlaubt; es sind spirituales deliciae, diesen Allegorieen nachzugehen, und Zwingli

macht von dieser Erlaubniß selbst den ausgedehntesten Gebrauch, der mit seiner gesunden, von feinem historischem Sinne begleiteten Exegese schlecht harmonirt. Wir erkennen darin ein Erbtheil von Picus, einen Nachklang des Bestrebens, alle Weisheit in den Worten der Schrift zu finden*). 3) Die Schrift ist ohne Widerspruch. Gottes wort ist einhellig, also ein unbetrogen vollkommen ding, daß darin nichts ungleiches, unbestimmtes noch widerwärtiges ist. Dann, wo wir's nit verstond, ist der mangel nit des worts, sondern des dunkels und der gröbe unseres gemüets (II, 3, 99). Scheinbar widersprechende Stellen müssen also nach den gewöhnlichen logischen Gesetzen, mit den gewöhnlichen Hilfsmitteln der Sprachwissenschaft ausgeglichen, Mißverständnisse damit beseitigt werden (III, 551). Dabei haben alle Stellen der heiligen Schrift an sich gleiche Ansprüche, es darf nicht eine der andern einseitig übergeordnet werden, nur sind natürlich die dunkeln und zweideutigen durch die hellen und unzweifelhaften Sprüche zu erklären. Das ist das „Erwägen der Gschriften gegeneinander," die Auslegung der Schrift aus sich selbst, auf die Zwingli von Anfang an der Autorität der Väter gegenüber, und später wieder im Kampfe gegen Luther so großes Gewicht legt; wie er sich denn diese formellen Grundsätze in Folge seiner Gewandtheit in humanistischen Studien sehr ausführlich ausgebildet hat, und es sich z. B. nicht verdrießen läßt, seinem Gegner Strauß ein langes Capitel aus der Logik zu lesen.

Weit wichtiger und bezeichnender als diese formellen Grundsätze ist nun aber der Canon der Schriftauslegung, der die eigentliche regula fidei enthält, der Canon, daß in der Schrift vor Allem Gottes Ehre gesucht, und bei einer zweifelhaften Stelle oder im Falle des Widerspruchs mehrerer Aussprüche derjenigen Auslegung der Vorzug gegeben werden muß, die Gott Alles, dem Menschen

*) Zeller hat bei dieser Gelegenheit nicht gehörig hervorgehoben, daß Zwingli, wenn er von der Nothwendigkeit spricht anstößige Stellen allegorisch zu erklären, nur practische, nicht dogmatische Zwecke im Auge hat. Die Bemerkung aus dem Comm. zur Genesis V, 134. gehört also genau genommen nicht hieher, wo es sich darum handelt, in der Schrift die Wahrheit zu finden. Die obige Ansicht ist in seinen Lehrschriften enthalten; die Zeller'sche nur in den Commentaren, vgl. I, 395.

Nichts giebt. Halt dich des worts, das Gott die ehr gibt, ihm selbs alle glori, that, ehr zuschreibt (II, 1, 394). Gnomona habent: is spiritus ex Deo est, qui illi soli gloriam tribuit. So muß z. B. in der Lehre von der Freiheit des Willens, wo die Schrift sich scheinbar widerspricht, der Sinn gelten, den der Glaube dictirt; ista vero sic dictat: Dei opus sumus, ex ipso spiramus, in ipso movemur et sumus, omnia ergo ejus sunt. Somit haben wir für die Auslegung der Schrift nicht bloß formelle Grundsätze; die Schriftanalogie genügt für sich nicht; vermittelst dieser könnte doch die Schrift falsch verstanden werden; also ist es nöthig, als Canon des Canons den Satz aufzustellen, daß Alles allein durch Gott ist, einen Satz, den Zwingli ausdrücklich nicht aus der Schrift, sondern aus dem Glauben hat. Es mag dieß auf's Neue die Richtigkeit unserer Auffassung und die oben gegebene Andeutung über den Werth der Schrift für Zwingli bestätigen.

Die bisherige Ausführung zeigt, wie Zwingli überhaupt die Schrift auffaßt. Sie ist ihm nicht Geschichte der Offenbarung, sondern diese Offenbarung selbst; Evangelium, nicht weil sie die thatsächliche Versöhnung in Christo verkündigt, sondern weil sie den gnädigen Willen Gottes uns kund thut; sie enthält Belehrungen nicht über das, was Gott gethan hat um uns zu erlösen, sondern über das, was er thut, und was wir thun sollen um ihm recht zu dienen; sie ist nur der vollständige, adäquate Ausdruck dessen, was der Geist innerlich wirkt; sie ist, wenn wir von Zwingli's Sprachgebrauch abgehen, nicht Evangelium, sondern Gesetz. Man kann nicht sagen, daß für Zwingli Christus der Mittelpunkt der Schrift sei; das alte und neue Testament werden einander coordinirt, denn die Erscheinung Christi, die Lehre von der Versöhnung ist in gleicher Weise wie Moses und die Propheten Offenbarung eines göttlichen Willens. So kein fürst duldet, daß sin gebott veracht werdind, wie schön soll man nun Gottes wort vergoumen vor aller schmache? Die erste Disputation, wo es gewiß galt, die Bedeutung der Schrift recht klar auseinanderzusetzen, eröffnet Zwingli mit der Klage, daß Gottes Wille, Gottes Gnade, Gottes Wort verfinstert sei durch den selbst aufgelegten Gottesdienst. Gott wird nicht von uns fordern, was pabst, bischof, concilium statuirt hab und geboten, sundern wo sin göttlich will, sin wort, sin gebot syg gehalten (I, 123). Der Zweck

der Offenbarung Gottes in der Schrift ist, uns sein Verhältniß zum Menschen darzustellen, den göttlichen Willen uns vorzuhalten als die Quelle alles Guten. Deßhalb spricht Zwingli auch nicht sowohl davon, daß man dem Evangelium glauben, als daß man dem Wort Gottes gehorchen solle.

Bei all dem aber müssen wir auf das oben angegebene Verhältniß zwischen innerer und äußerer Offenbarung noch einmal zurückkommen, um die Bedeutung der Schrift noch näher zu bestimmen. Es ist nicht zu vergessen, daß sie nur äußeres Wort ist, daß sie für sich gar keinen Glauben begründen kann, weil dieser nichts Menschliches, sondern ein unmittelbar göttliches Thun und Dasein ist. Fast auf jeder Seite versichert uns Zwingli, daß auf das innere Erleuchten und Ziehen des Geistes Alles ankomme; und fragen wir, warum dennoch die Schrift so hohen Werth habe, so ist unverkennbar ein polemisches Interesse dabei im Spiel. Die Schrift ist ein Bollwerk gegen die Ungläubigen, eine Waffe gegen alle menschliche Autorität. So sagt er (vom Predigtamt II, 2, 327): Es ist wahr und gwüß, daß's menschlich herz zu Gott nit kert wird denn allein durch den ziehenden geist, Gott geb, wie viel der mensch gleert sye; noch muß man verstand der gschrift haben, von derowegen, die ihro gwalt anthund; und über Balth. Toufb. II, 2, 350: Welcher us dem geist schon geboren ist, der bedarf keines buchs mee; aber die zänggischen, die in dem wortkampf liegen, ja denen muß man, so oft sie irrend, us den gründlichen sprachen den sinn anzeigen. Allerdings handelt es sich zunächst um den richtigen Sinn der Schrift; aber dasselbe läßt sich auf die Schrift überhaupt anwenden, wie er denn II, 3, 509 f. in einer „kurzen Gschrift" gegen das bischöfliche Gebot der Verbrennung des neuen Testaments sagt: Man muß Gotts wort schriftlich haben, denn obglych der gloub und die liebe Gottes allein von oben herab kommt, ist doch die menschlich vergeßlichkeit groß, daß misverstand und zwietracht kummt. Lassend wir uns das helig liecht des nüwen testaments us den händen nehmen, so werdend die pfaffen als fast an den kanzeln lügen, als vormal je. Also nur um Mißverstand abzuhalten, um die Ungläubigen zu widerlegen, nur als Wehr und Waffe braucht man die Schrift; an sich ist die innere Offenbarung, die nicht an das Wort gebunden ist, vollständig und genügend,

der Geist giebt nicht bloß den Sinn für die Offenbarung, sondern auch ihren Stoff *).

Freilich hat Zwingli die Consequenzen seiner Theorie practisch nicht festgehalten. Der Schrift bleibt auch für den Gläubigen ihre positive Bedeutung, sofern jene innere Offenbarung meist nur relativ vollendet ist. Der gloub muß bewährt werden, ob er grecht sye, mit und an der gschrift (II, 2, 2), sie ist die Schranke, in die der Geist sich bequemen muß, damit man erkenne, daß der Glaube nicht geheuchelt, nicht Eigenwille (contumacia) sei (III, 550); dahin gehört auch die von Schenkel und Zeller citirte Vergleichung des Geistes mit einem Zugthier, der Schrift mit dem Geschirr, die beide gleich nothwendig seien um eine Last fortzubringen.

Als Quelle der Wahrheit hat also die in der Schrift niedergelegte Offenbarung insofern keine specifische Dignität, als göttliche Wahrheit auch ohne sie da ist; Dignität hat sie nur als der adäquate Ausdruck derselben, sofern auch bei den vom Geist erleuchteten Männern doch der Ausdruck hinter dem Geistesleben zurückbleibt. Sie ist die Norm, der Codex der Offenbarung; die Realität der Offenbarung ist unabhängig von ihr. Ja, im Commentar III, 203 beweist Zwingli die Göttlichkeit des mosaischen Gesetzes daraus, daß die Heiden dasselbe Gesetz im Herzen haben. At in corda nemo scribit nisi solus Deus.

C. Anderweitige Quellen der Gotteserkenntniß.

Hat so Zwingli dennoch der Schrift eine Stelle angewiesen, wo sie neben der allein die Erkenntniß erzeugenden inneren Erleuchtung zur Geltung kommt, so bleibt noch die Frage übrig, ob nicht auch das menschliche Denken, wie es in der Philosophie sich darstellt, eine Stelle unter den Erkenntnißprincipien religiöser Wahrheit einnimmt.

Das Eine steht fest: Wahrheit ist nur, wo Gottes Geist ist; aus sich selbst vermag der Mensch Nichts. Und dieses Bestimmtsein

*) Es ist daher unrichtig, wenn Schenkel das Verhältniß des Geists zur Schrift als das des inneren Wahrheitssinnes zum äußeren Wahrheitsstoff bestimmt.

durch den göttlichen Geist wird so unbedingt, so unmittelbar gefaßt, daß die Offenbarung überall nur Eine sein kann. Vermittlungen, Stufen derselben, eine natürliche Religion etwa, giebt es nicht; ebenso wenig eine wahre Gotteserkenntniß ohne Religion. Eine Unterscheidung, wie Calvin sie macht, der die Heiden erleuchtet, aber nicht geheiligt werden läßt, einen spiritus illuminationis unterscheidet vom spiritus sanctificationis, eine solche Unterscheidung kennt Zwingli nicht. Es ist deßhalb nicht zu begreifen, mit welchem Rechte Schweizer Zwingli's Sätze in seinen Schematismus einreiht.

Zwingli's Sätze sind klar: eine natürliche Gotteserkenntniß giebt es nicht, die Erkenntniß des wahren Gottes kann nie und nimmermehr von der menschlichen Vernunft ausgehen (Comm. III, 156); alle Versuche, die Fleisch und Blut gemacht haben, Gott zu erkennen, haben zum Irrthum, zur falschen Religion geführt. Allerdings sind die Menschen zu diesen und jenen Vorstellungen, zur agnitio daß ein Gott oder daß Götter seien, gekommen (Comm. in Evang. Luc. VI, 1, 539); aber die wahre Gotteserkenntniß kann nie Ergebniß des Nachdenkens oder Resultat eines Beweises sein; der Begriff Gottes ist für den Gläubigen ein gegebener, eine Thatsache.

Zeller hat hier abermals Zwingli's Meinung falsch aufgefaßt, wenn er sagt: der Angelpunkt der Zwinglischen Beweisführung für das Dasein Gottes liegt in dem Satze, daß weder die Welt als Ganzes, noch ein Theil derselben durch sich selbst sei, daß die Welt den unendlichen Geist als den ewigen Beweger voraussetze u. s. w.; wenn er uns als Zwingli's Ausgangspunkt eine philosophische Deduction vorführt.

Daß Zwingli so gedacht hat, daß er, von Picus von Mirandula geführt, wo diese Beweise sich finden, so zu seinem Begriffe von Gott gekommen ist, darin stimmen wir Zeller vollkommen bei; wie sollte man auch anders zu dem Zwinglischen Begriff von Gott kommen? Allein ist denn dieß darum Zwingli's Lehre? Will er seine Leser auf diese Weise überzeugen? Betrachten wir den Gang, den er in der Schrift de provid. nimmt, auf die Zeller sich beruft. Die Schrift fängt an: Summum bonum non ita dicitur quod supra omnia bona sit, sed quod solum et natura bonum est. Ist das ein Beweis für das Dasein Gottes? Aus diesem Begriff

wird in zwei Capiteln die Allwirksamkeit Gottes deducirt; und dann erst, im dritten Capitel, folgt, quo res fiat manifestior, die von Zeller gegebene Ausführung, aber nicht so, wie er sie darstellt. Der Beweis dreht sich nicht darum, daß aus der Endlichkeit der Welt der Begriff Gottes als des absoluten Seins gefunden werde, sondern darum, daß, wenn Gott das höchste Gut ist, dann kein anderes Sein außer ihm sein könne, darum, daß alles Sein von Gott sei. Der Begriff Gottes ist gegeben, ohne Beweis, ohne Einleitung vorausgesetzt; und es wird bewiesen, daß alles Endliche nur von diesem Gott sein könne. Wo er zum Begriff des primus motor kommt, sagt er: hic numen est; wo er beweist, daß das Endliche ein Unendliches voraussetze, von dem es sei, so fährt er fort zu zeigen, daß dieß unendliche Sein hoc nostrum numen, der schon bekannte Gott sein müsse.

Die einzige Stelle, die an einen Beweis für's Dasein Gottes erinnert, findet sich vielmehr in der früheren Schrift: Praeceptiones pauculae, quo pacto adolescentes formandi sint (IV, 150), die damit beginnt: bei dem Unterricht der Jugend ist es vor Allem nöthig, zu Gott zu beten, der allein den Glauben giebt, daß er den, den wir mit unserem Worte lehren, durch seines Geistes Hauch erleuchte; und dann fährt er fort: Nec fortasse alienum fuerit ab instituto Christi, si in agnitionem Dei etiam per visibilia adducamus. Puta, si universam mundi molem ante oculos advocemus, singula digito monstrantes esse mutationi obnoxia, sed immutatum immotumque oportere esse eum, qui omnia — conciliavit etc. Allein Zwingli braucht hier vorsichtigerweise agnitio, nicht cognitio, und stellt diese Art des Unterrichts nicht als Quelle, sondern als Hülfsmittel der Gotteserkenntniß dar.

Und diese Stellung haben wir denn in Zwingli's Sinne überhaupt der Erkenntniß des Endlichen zu geben. Das gesammte Reich des Erkennbaren verhält sich in dieser Beziehung nicht anders, als der Buchstabe der Schrift; man versteht sein Wesen erst, wenn der Geist Gottes erleuchtet. Die Schlüsse des Verstandes dienen dazu, die durch die Offenbarung gegebene Erkenntniß zu verdeutlichen, nach allen ihren Beziehungen zu verfolgen, den großen Zusammenhang aller Glaubenswahrheiten zu erfassen, in Allem, was erkannt wird und erkennbar ist, das Dasein und die Wirksamkeit Gottes

nachzuweisen*). Sie hat nicht zum Begriff Gottes zu führen, sondern von ihm auszugehen.

Indem wir nun zur Darstellung des Zwinglischen Lehrgebäudes übergehen, ergiebt sich die Eintheilung des Stoffes aus dem Bisherigen von selbst. Ist die Religion ein Verhältniß zwischen Gott und Mensch, so ist zuerst nöthig, Gott und den Menschen ihrem Wesen nach zu erkennen; danach das Verhältniß Beider zu beschreiben. Die Lehre zerfällt also nothwendig in zwei Haupttheile, wovon der eine das Wesen Gottes und des Menschen an sich, dem Begriffe nach, der andere ihr wirkliches, in der Religion bestehendes Verhältniß darstellt; in einen metaphysischen und einen historischen Theil.

Erster Theil.

Lehre von Gott und seinem Verhältniß zur Welt.

A. Lehre von Gott.

Das Wesen Gottes ist damit am vollständigsten ausgedrückt, daß er das höchste Gut ist. Diese Bestimmung tritt ohne weitere Untersuchung und Darlegung der Gottesidee von Anfang an in den Vordergrund; Zwingli hat sie, wie wir wissen', aus seinen Studien aufgenommen, und sie hat sich zum Mittelpunkt seines ganzen geistigen Lebens gestaltet. Sie ist etwas Gegebenes, mit dem er deßhalb auch alsbald als mit einem des Beweises nicht bedürftigen Grundsatze vor seine Gemeinde tritt. Die vollständige Darlegung der Gottesidee enthält erst der Comm. de v. et f. r., dem wir daher hier folgen.

*) cfr. Comm. in Matth. VI, 1, 271. 307. wo es heißt: Discamus Deum cognoscere in (nicht e) rebus ab ipso creatis. Nam in omnibus rebus creatis vestigia quaedam sunt et notae divinitatis etc. Folgen Sätze, die fast wörtlich aus Picus von Mirandula genommen sind. Aehnlich in Evang. Lucä VI, 567. Und in der Berner Predigt II, 1, 207: Diß möchte jeman ein philosophisches rechnen und ein werk der vernunft nennen, das es aber nit ist, sondern es kommt us erkanntnuß des höchsten guts und der geschöpfden. Dazu sagt auch Paulus, Röm, 1, 20, daß die ewig kraft und Gottheit erkennt werde (verstand etlicher maß) durch trachtung und erwägen der dingen, die geschaffet sind.

Das Wesen Gottes.

1) Gott als das unendliche Sein. Die Grundbestimmung des göttlichen Wesens, worin Gott sich darstellt als das, was er ist, liegt in dem von ihm selbst geoffenbarten Namen יהוה, wie er ihn erklärt durch אהיה אשר אהיה, ego sum qui sum. Dieß heißt so viel: Ego is sum, qui a me ipso sum, qui meople Marte sum, qui Esse ipsum sum, qui ipsemet sum, solum rerum omnium esse (ja das Verbum היה ist ohne Zweifel erst aus יהוה abgeleitet). Das ist das Erste in der Erkenntniß Gottes, daß wir ihn als Quelle und Brunnen alles Seins, als das alleinige, wahrhafte, unendliche Sein erkennen, durch welches alles Andere ist und besteht. Denn ist er das Unendliche, so folgt, daß außer ihm kein Sein bestehen kann, denn jedes Sein, das nicht aus ihm, nicht sein Sein wäre, würde seine Unendlichkeit aufheben (de provid. IV, 89). Omne quod est, aut creatum est, aut increatum. Ungeschaffen „sin selbs anfänger" ist nur das Eine, unendliche Sein; alles Andere ist also geschaffen, muß irgendwie erst angefangen haben zu sein. Giebt es aber kein Sein außer Gottes Sein, so gilt auch: Quaecunque sunt, ipsum sunt, in ipso sunt, per ipsum sunt, nihil est, quod non numen sit, oder negativ ausgedrückt, si forte fortuna fingas non esse (id quod impossibile est) jam protinus nihil omnium esset — ut non sit frivola ea philosophorum sententia, qui dixerunt, omnia unum esse, ut omnia quae sint, Deus sint. So hat denn Plinius mit dem Satze, die Natur sei Gott, vollkommen Recht, wenn er die Kraft, durch die Alles besteht, aus Opposition gegen die heidnischen Götter-Vorstellungen lieber Natur als Gott nennen will. Und damit wir mit dem Begriff der Substanz auch den des Modus haben, sagt er (IV, 86): creata virtus dicitur eo, quod in novo subjecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Dabei würde man sehr irren, wenn man diese Bestimmungen nur für esoterische, der gelehrten Sprache angehörige hielte; ganz in denselben Ausdrücken findet sich dieselbe Ausführung in einer zu Bern gehaltenen Predigt (II, 1, 202 ff.).

Mit dieser Bestimmung Gottes als des unendlichen Seins ist von selbst gegeben der Begriff der Einheit; es ist die Natur des Unendlichen, Eins zu sein, es kann nicht zwei unendliche Quellen

des Seins geben, und ausdrücklich wird Seneca's Satz, daß omnia ex Deo et materia constant, dahin corrigirt, daß auch die Materie ihr Sein nur precario aus Gott habe *). Dieß giebt denn auch dem Satze seinen bestimmten Sinn, daß die Welt aus Nichts geschaffen sei. Darunter ist nämlich nicht zu verstehen, daß ein novum esse entstanden wäre, — ein Sein, das bisher nicht gewesen, und neben dem unendlichen Sein aufträte; „aus Nichts" ist also soviel als „allein aus Gott".

Ebenso sind unendlich und ewig Wechselbegriffe; wie nur Ein Unendliches ist, so auch nur Ein Ewiges. Das endliche Sein, die Welt, die weil aus endlichen Theilen bestehend auch als Ganzes endlich sein muß, ist eben darum auch zeitlich. Si plura essent aeterna, jam plura essent infinita (fid expos. IV, 45). Mit dieser allgemeinen Bestimmung begnügt sich Zwingli; über die Zeit der Schöpfung u. s. w. bekümmert er sich nicht, wie er überhaupt der Schöpfungslehre sehr wenig Aufmerksamkeit schenkt.

Die beiden Bestimmungen der Einheit und Ewigkeit geben zusammen den Begriff der Unveränderlichkeit. Ewig, einig, unveränderlich — sind Prädicate, die sich häufig zusammengestellt finden.

2) Gott als das höchste Gut. Illud esse tam est bonum, quam est esse, fährt der Comm. fort. Mit dem Begriff des höchsten Seins ist identisch der des höchsten Gutes. Daß Zwingli diesen Begriff in dem platonischen Sinne nimmt, den Picus entwickelt, wonach Gott gut heißt, weil er Inbegriff aller Realität ist, erhellt schon daraus, daß er von Anfang an diese Idee als eine gegebene nicht weiter erklärt noch begründet; es zeigt sich noch deutlicher aus der Art und Weise, wie er später den Uebergang vom Begriff „Sein" zum Begriff „Gut" vermittelt. Alles, was ist, sagt er, ist nur durch Theilnahme am Sein Gottes. Ist nun Alles, was geschaffen ist, gut, so kann es dieß nur precario, nur durch das absolut Gute sein; autorem eorum clarum est bonum esse oportere, atque tale bonum quod a nullo esset, sed se ipso constaret esselque, ut omnium quae sunt, vis et essentia, sic omnium bonorum fons et scaturigo. Quidquid bonum esse intelligi potest, id ipsum est summum hoc bonum.

*) De provid. vergl. Picus de Ente et Uno, aus welcher Schrift das 1. Cap. de provid. zum Theil wörtlich genommen ist.

Zwingli bezeichnet somit, um seinem philosophischen Ausdruck eine biblische Grundlage zu geben, den Satz der Genesis: „es war sehr gut," als den, aus dem die Bestimmung Gottes als des höchsten Gutes folge. Der Sinn, in welchem er ihn verstehen muß, ist klar; das Geschaffene ist gut, weil es ein Sein, eine Realität, weil es in seiner Art vollkommen ist, und es ist also nur ein anderer Ausdruck für das unendliche Sein, von dem Alles ist, wenn Gott als das höchste Gut bestimmt wird. Dieß folgt noch bestimmter aus andern Sätzen. IV, 138: Numen illud — bonum esse oportet. Si bonum non esset, quomodo sua virtute consisteret? haec enim est ruinae et corruptionis causa, quiddam pravi ac vitiosi in se habuisse. IV, 82: Si virtus, potentia, bonum est, jam numen summe potens est, u. s. w. Somit ist „höchstes Gut" nur der concrete Ausdruck für das absolute Sein selbst, als Inbegriff aller Vollkommenheiten, wie die Bestimmung, daß Gott das verum esse zukomme, die concrete Bestimmung der Einfachheit und Widerspruchlosigkeit, wie denn das Wort (IV, 82) durch purum, sincerum, dilucidum, integrum simplex et immutabile, erklärt wird *).

3) Der Begriff Gottes bestimmt sich weiter als Bewegungs- und Lebensprincip, als ἐντελεχεια, ἐνεργεια. Die Auslegung spricht aus, daß die Kraft Gottes nit fulet oder müssig geht, sondern ist ein ewig wesend werk üben, ein unwandelbarliche würkung; vita motusque omnium, quae vivunt et moventur. Insofern kommen dem höchsten Gute die Prädicate der virtus und potentia zu; und der einfache Ausdruck dafür ist, daß Gott Alles kann. Allein (II, 1, 206) Allmächtig verston ich nit allein zu eim theil, daß er alle ding vermög, sunder auch, daß kein kraft noch macht ist ussert ihm, nit daß er allein vermög, so er villycht wöllte, glych als da ein mensch etwa will, etwa nit, sunder auch, daß er

*) Wie sehr Zeller durch seine Auffassung des ganzen Systems irre geführt wird, beweist er auch hier. Als die absolute Heilsursache, sagt er S. 34, ist Gott das höchste Gut — denn eben das Heilsbedürfniß war es, das den Menschen zu Gott hinführte. Allein das Heil des Menschen wird auf die göttliche bonitas zurückgeführt, nicht darauf, daß er das höchste Gut ist, und auch die bonitas ist zunächst nicht die Ursache des Heils der Gläubigen, sondern die Ursache der Schöpfung. Der Zusammenhang zeigt deutlich, wie weit bonum esse in dem einen und in dem andern Sinne verschieden ist.

die macht aller ding also ist, daß keins kraft hat on ihn. Denn er ist die kraft aller dingen, und ist also allmächtig. Aus diesem Begriff der Allmacht bekämpft denn Zwingli im Abendmahlsstreit den Schluß, daß Christi Leib gegenwärtig sein könne, weil Gott allmächtig sei. Contra verbum suum facere non potest.

Ist nun so Gott die Quelle aller Bewegung, aller Wirkung, aller Lebensäußerung, so ist er es, der Alles in Allem wirkt, dessen Kraft überall gegenwärtig ist, und so kommt ihm allein zu Ursache zu sein. Denn zum Begriff einer Ursache gehört, daß sie aus sich selbst ist; was wir Ursachen nennen, das sind nur Werkzeuge und Organe der Einen, unendlichen Causalität; ut origo unica est, rerum universarum, ita et causam unicam esse oportet; er ist sola et vera causa rerum universarum.

Allein in welcher Weise haben wir uns diese unendliche Causalität zu denken, in welcher Weise bethätigt sich die Alles bewegende Kraft Gottes? Diese Fragen führen weiter zu dem Satz, daß

4) Gott die unendliche Intelligenz ist, scientia, sapientia, prudentia. Constat Deum non modo tanquam materiam aliquam (d. i. als bloße Substanz) id esse, a quo omnia sunt, a quo omnia moventur et vivunt, sed simul esse sapientiam, scientiam, prudentiam talem, cui nihil sit absconditum, nihil ignotum, nihil nimis remotum, nihil inobediens. Intelligentsein gehört schon als ein bonum, als eine Vollkommenheit, zum Begriff des höchsten Gutes; istud quod Deus est, summum bonum non esset, ni simul summa sapientia et prudentia esset; Nichtwissen schlöße einen Widerspruch ein; die höchste Einheit wäre nicht wirklich, wenn sie nicht im Wissen sich und das All erfaßte. Von einer andern Seite deutet der Comm. die Nothwendigkeit an, Gott als Intelligenz zu denken. Es läßt sich nicht annehmen, daß er temere inspiret aut moveat, aut quae spirant et moventur temere ex ipso petant, quo vivant et moveantur. Quomodo ex ipso peterent, quae ne esse quidem possent nisi ex ipso essent, aut quomodo peterent, antequam essent? Offenbar liegt hier — im Anschluß an die platonische Ideenlehre — der Gedanke, daß ohne das Denken kein Grund wäre, der das Endliche in's Dasein riefe; was ist, muß, ehe es als Endliches sein Sein von Gott entlehnt, schon irgendwie eine Realität in Gott haben, muß auf ideelle Weise sein, ehe es wirklich ist.

Daher denn auch IV. 138 geradezu der platonische Satz: Ideas omnium rerum in se habet (vgl. oben S. 20 die Lehre des Picus).

Das Wissen ist in Gott nur denkbar als Allwissenheit; es ist die Wahrheit selbs, unbetrogenlich, über alle Zeit erhaben. Das zyt by im nit mag, darum daß er im so ganz nit ist unterworfen; und das wir lang meinend syn, ist by ihm ewiglich gegenwürtig; lernt nit mit der zit, vergißt nit mit der zit, sunder sieht er alle ding eines gwüßen wißens und ansehens gegenwürtiglich in die ewigkeit. Es bedarf kaum einer Bemerkung, daß von den Fragen nach einer scientia media u. s. w. keine Spur vorkommt; Gott weiß Alles, weil er Alles ist.

5) Als intelligente Causalität ist Gott endlich Willen. Hoc est Deus in mundo, quod ratio in homine. Nach dieser Seite kommt ihm das ethische Prädicat der bonitas zu; und wenn Gott Alles, was er ist, auf nothwendige Weise, natura ist, so ist er es zugleich durch seinen Willen. Er ist vermöge seines Wesens das höchste Gut, die Quelle alles Seins und Lebens; aber diese Nothwendigkeit ist eine freie. Er ist das θεῖον ἄφθονον, das die Fülle des Seins vermöge seiner Güte mittheilt. In dieser Selbstmittheilung Gottes an die Geschöpfe sieht Zwingli den höchsten Grad der Erhabenheit, die wahre, volle Unendlichkeit. Si sibi soli saperet, nihil a mortalibus distaret, qui hoc suapte natura habent, ut suis studeant rebus. Diesen Egoismus kennt Gott nicht; er ist erst darin wahrhaft unendlich, daß er für das Endliche ist. Bonitas intima creandi causa; Gott schafft die Welt, wiewohl er ihrer nicht bedarf, wiewohl er Anderes zu genießen nicht vermag. Die Schöpfung liegt also im Wesen Gottes; ein Nicht-Erschaffensein der Welt zerstörte den ganzen Gottesbegriff Zwingli's, dessen wesentlichste Bestimmung auf dieser Mittheilung des Seins beruht. Daher wird auch die Frage gar nicht berührt, ob Gott die Welt auch hätte nicht schaffen können. Wie verschieden ist dieser Begriff von dem des Calvinischen Gottes, der in Allem sich auf sich selbst bezieht, in Allem nur seine Ehre sucht! Das Wesen der Schöpfung ist also nicht Offenbarung, sondern Selbstmittheilung Gottes; das Endliche ist nicht dazu da, daß es ihn verherrliche, sondern daß es ihn genieße; er wäre das höchste Gut nicht, wenn er es nicht für die Geschöpfe sein wollte, wenn er nicht wollte, daß diese in ihm selig seien.

Die bonitas enthält als ihre beiden zusammengehörigen Momente **benignitas** und **justitia**. Beide bedingen und beschränken sich gegenseitig. Bonum est, quod mite et justum est. Mansuetudinem enim justitia exue; jam non erit mansuetudo, sed aut negligentia, aut metus. Contra vero si non justitiam bonitate vel aequitate temperabis, jam summa fiet injuria ac violentia. (Fid. expos. IV, 47.)

Was zuerst den Begriff der **Gerechtigkeit** betrifft, so lehrt uns Zwingli, daß sie nicht ein Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen, sondern sein Wesen selbst ausdrückt (von göttl. u. menschl. Ger. I, 429). Erklärt man sonst das Wesen der Gerechtigkeit durch den Grundsatz suum cuique, so ist dieß hier nicht anwendbar, da Gott Niemanden etwas schuldig ist; Alles ist sein. Vielmehr besteht die Gerechtigkeit darin, „daß Gottes wille die ewige unbetrogenliche schnur des rechten, wahren und guten ist, die gerechtigkeit selbs, die so luter und eigentlich rein ist, daß in dero nüts vermischtes ist mit einigerlei unsuberkeit der anfechtung, ein ewig wärend, unbetrogenlich und gwüß urteil (I, 186)." Der Inhalt des Begriffs Gerechtigkeit (und Heiligkeit) wäre also die Einfachheit, die ewige, unveränderliche Consequenz, die rectitudo des göttlichen Willens. Negativ äußert sich diese Consequenz im schroffen, vernichtenden Gegensatz gegen Unvollkommenheit und Sünde, als verzehrendes Feuer. Um diese Energie des göttlichen Willens, sich in Allem durchzusetzen, recht eindringlich zu schildern, bedient sich Zwingli gerne alttestamentlicher Bilder und Ausdrücke.

So ist die Gerechtigkeit eine **formale** Bestimmtheit, die der **Ausschließlichkeit** des göttlichen Willens. Der **Inhalt** des Willens aber, der sich so unabänderlich vollzieht, ist die **Güte**, liberalitas, benignitas, als der Wille der Selbstmittheilung, der Mittheilung aller Güter an die Geschöpfe, die doch in keiner Weise ein Verdienst haben. Distrahi amat, possideri gaudet, ist ein stets wiederkehrender Gedanke.

Dieses Verhältniß der beiden Eigenschaften hat Zwingli nicht ausdrücklich angegeben, allein es ist die nothwendige Consequenz seiner Bestimmungen. Wenn er der bonitas und benignitas ganz denselben Inhalt giebt, und doch wieder justitia neben der benignitas unterscheidet; wenn er der justitia zuschreibt, daß sie die mansuetudo

nicht zur negligentia werden lasse, so liegt darin implicite schon das Verhältniß von Form und Inhalt des Willens. Eben dahin deutet der Commentar: Deus juxta justus et misericors, tametsi ad misericordiam propendeat; excellunt enim miserationes ejus reliqua opera omnia. So vag diese Ausdrücke sind, so beweisen sie doch, daß Gerechtigkeit und Güte nicht so neben einander im Begriff der bonitas enthalten sind, daß sie beide getrennte Gebiete hätten; das eigentliche Wesen des göttlichen Willens ist Liebe, Gerechtigkeit nur ihre nothwendige Schranke, die darin liegt, daß sie Liebe Gottes, ein Wollen des unendlichen, ewig gleichen Willens ist. Dieß liegt denn endlich klar vor in der Art, wie das Anamnema den Begriff des Gesetzes aus dem Wesen Gottes ableitet. Das Gesetz, sagt er IV, 98 ff., ist Ausfluß des ewigen göttlichen Willens, den die Geschöpfe erfüllen sollen. Die formelle Bestimmung des Gesetzes ist daher, daß die Geschöpfe das wollen sollen, was Gott will; der Inhalt des Gesetzes aber ist die Liebe, weil Gott selbst die Liebe ist. Ille est amor, qui nobis praecipitur. Wir glauben in diesen Sätzen Grund genug zu haben, in Zwingli's Sinn das Verhältniß von Güte und Gerechtigkeit in der angegebenen Weise auszudrücken.

Der Begriff der Vorsehung.

Diese drei Hauptbestimmungen der Macht, des Wissens und der Güte haben sich denn als nothwendiger Inhalt des Grundbegriffs Gottes als des höchsten Gutes ergeben, sind von dieser Voraussetzung aus als nothwendige Momente der Gottesidee erkannt. Es kann bei dieser Methode keine Gefahr sein, durch Unterscheidung von Eigenschaften eine Trennung in das göttliche Wesen zu bringen. Ueberdieß führt Zwingli stets als Cautel dagegen die göttliche Einfachheit auf; Gott ist ganz Causalität, ganz Intelligenz, ganz Güte; ja, wo er genau spricht, ist gar nicht von Eigenschaften die Rede, sondern davon, daß Gott ipsa veritas, ipsa bonitas sei. Näher erklärt sich hierüber de provid. IV, 114. Der menschliche Verstand ist nicht dazu geboren, Alles zumal und in Einer Anschauung zu sehen, wie Gott; er ist also genöthigt, verschiedene dotes im göttlichen Wesen zu unterscheiden. Quamvis istud me non fugiat, numinis dotes, puta sapientiam, scientiam, prudentiam et ceteras

tales esse, ut quidquid una sit, etiam altera sit — tamen est ordo quidam naturae inter ista ut unum ante aliud natura intelligatur ab intellectu humano. Numinis dotes utcunque pro captu nostro distinguantur, una tamen simplex et indivisa res sunt. Es könnte scheinen, als nehme Zwingli eine bloß subjective Nothwendigkeit der Unterscheidung an. Allein es reicht dieß doch nicht aus; denn wenn er später sagt: Suum cuique doti opus refertur, so liegt in dem Verhältniß Gottes zum Endlichen eine objective Berechtigung dazu. Dem getheilten endlichen Sein gegenüber — und Zwingli hat es ja von vorn herein nicht mit Gott an sich, sondern mit dem geoffenbarten Gott zu thun — bestimmt sich das höchste Gut auf verschiedene Weise, das Eine Subject aller Thätigkeit in der Welt ist doch auf verschiedene Weise gegenwärtig, als Weisheit in der Regierung der Welt, als Güte in der Selbstmittheilung; in der einen Sphäre ist diese, in der andern jene virtus die Herrin der andern *).

Allein selbst im Verhältniß Gottes der Welt gegenüber strebt Zwingli einer Einheit zu. Hat er das höchste Gut betrachtet, wie es sich in seinen Beziehungen zum endlichen Sein nach verschiedenen Seiten darstellt, so treibt ihn die Macht der Einheit, in der alles Sein seine Quelle und sein Bestehen hat, weiter, diese Bestimmungen auch in ihrer Actuosität der Welt gegenüber in einen Begriff zu vereinigen, der in dieser Stellung ihm ganz eigenthümlich ist. Die concrete, erscheinende, thätige Einheit der potentia, sapientia und bonitas ist die providentia.

Zwingli's Deduction selbst zeigt, wie das Interesse, die Gottesidee so absolut als möglich zu fassen, ihn hiezu führt. Eben weil weder die Allmacht, noch die Weisheit, noch die Güte für sich sein kann, weil Gott Alles weiß, was er ist, Alles vermag, was er weiß, und Alles will, was er vermag, deßwegen erscheint er auch in der concreten Bethätigung seiner Eigenschaften als Einheit, als providentia; Wissen, Können, Wollen fordern sich gegenseitig als Ergänzung, und sind nur in ihrer Einheit unendlich (IV, 84. 138). Si providentia non esset, Deus non esset; sublata providentia

*) Vergleiche über die ganze Lehre von den Eigenschaften Gottes die Sätze Pico's, S. 18 ff.

Deus quoque tollitur. Unter diesem Begriff der providentia stellt Zwingli hauptsächlich das Verhältniß der Abhängigkeit alles Endlichen von Gott in seinem Bestehen, seiner Bewegung und Entwicklung dar. Daß Alles von Gott geschaffen ist, ist eine Cautel gegen jede Selbstständigkeit endlichen Seins; daß Alles, auch das Kleinste, von ihm regiert wird, ist die Betrachtung, bei der er mit Liebe verweilt, weil sie seinem ganzen Standpunkt entspricht, weil er in ihr die unmittelbare Gegenwart Gottes, die praesens Dei operatio findet, die sich der endlichen Ursachen als ihrer Werkzeuge und Handgeschirre bedient. In dieser Bestimmung ist, wie die Möglichkeit eines Zufalls, so auch die Naturnothwendigkeit aufgehoben. Die Natur hat kein ihr immanentes Gesetz; das hieße ihr Selbstständigkeit beilegen, hieße die immer wirksame Activität Gottes vermitteln. Was wir Gesetz nennen, ist der Wille Gottes, der nach Gefallen das einemal der Mittel sich bedient, die er gewöhnlich anwendet, das anderemal nicht. Ob Moses auf gewöhnliche Weise durch Speise und Trank sein Leben fristet oder ohne das in der Wüste erhalten wird, die göttliche Providenz ist darin in gleicher Weise thätig, wirkt im Mittel auf ebenso unmittelbare Weise, als ohne dasselbe. Auctor rerum omnium vere natura est.

Diese Betrachtungsweise schließt ferner auch den specifischen Begriff des Wunders aus. Nur für uns, die das Gewöhnliche als ein den Dingen immanentes Gesetz anzusehen pflegen, kann der Unterschied zwischen ordentlichen und außerordentlichen Wirkungen Gottes bestehen. Die „sogenannten Wunder" sind daher kein höherer Erweis göttlicher Macht, als der geordnete Naturlauf (IV, 127); ja wir erkennen aus dem geordneten Naturzusammenhang weit deutlicher als aus solchen einzelnen Fällen die göttliche Allwirksamkeit, jener ist um so bewundernswürdiger, quo semel constitutus ordo officium suum facit ac servat in perpetuum, quam ea quae solum in horam ac pro re nata fiunt*) So wenig Zwingli die Wunder läugnen will, so wenig sucht er sie, und so wenig Interesse hat er, in majorem Dei gloriam ein Wunder anzunehmen, wo er keines sieht.

Es ergiebt sich aus dem Begriff der Providenz endlich von selbst,

*) Es ist kaum nöthig, noch besonders an die Polemik Spinoza's und Schleiermachers gegen die Wunder zu erinnern.

daß die Welt so wie sie ist ein einheitliches Ganzes bildet, in dem auch das Kleinste durch Gott gewollt ist. Somit ist die Welt, wie sie ist, gut (et erant valde bona, finden wir oft genug angeführt), die Voraussetzung einer andern, einer vollkommeneren Welt hebt die Absolutheit Gottes auf; denn entweder seine Macht oder seine Güte müßte beschränkt sein, wenn irgend ein Mangel da wäre. Nihil tam infirmum ac humile est, quod non sit in suo genere et optimum et utilissimum (VI, 139).

Wir erkennen gerade aus dem Hervortreten des Begriffs der Vorsehung auf's Deutlichste den ganzen Standpunkt, von welchem aus Zwingli seine Gottesidee auffaßt. Er geht aus von dem Zusammensein Gottes und der Welt, von der Gegenwart, wie sie ihm gegeben ist, von dem, was er in concreter Wirklichkeit schauen und erfahren kann. Darin liegt eben die Eigenthümlichkeit seiner Lehre als einer religiösen, ihr Unterschied von philosophischer Speculation. Was Gott in seinem reinen Ansichsein, was er ohne Beziehung auf die Welt wäre, was er vor der Schöpfung gethan habe, kommt ihm gar nicht in den Sinn zu fragen; und so entschieden er sich gegen die Ewigkeit der Welt erklärt, so wenig sind seine Bestimmungen ohne das Dasein dieser Welt denkbar. Seine Gottesidee ist in ihm lebendig, mit seinem ganzen Wesen verwachsen, in enger Beziehung mit seinem Leben und Handeln; bei dieser Gegenwart bleibt er stehen. Das Interesse, das in seinen Schriften hervortritt, ist nicht, die Gründe für diesen Begriff Gottes aufzuweisen, sondern die Consequenzen daraus zu ziehen und zur Anerkennung zu bringen. Der Satz, daß Gott das höchste Gut ist, tritt von Anfang an als Axiom auf, mit der Forderung der Anerkennung; und erst später weist Zwingli die Vermittlung nach, die zu demselben führt.

Auf welchem Wege Zwingli dazu gekommen? was ihn innerlich bestimmt, dieß gerade als Axiom aufzustellen? Sicherlich nicht der Gedankengang, den Zeller angiebt. So weit sich überhaupt die Bildung einer persönlichen Ueberzeugung, welche wesentlich Sache der Freiheit ist, erklären läßt, ist Zwingli's Glaube zu begreifen. Seine Individualität hat ihre Stärke weniger im Gefühl als in der Anschauung, ist weniger tief als klar, weniger geneigt, mit ihrer ganzen Kraft auf einen einzelnen Gedanken sich zu werfen, als bestrebt, allgemeine Grundsätze und Gesichtspunkte zu finden. Die ganze Welt,

in der er lebte, der geistige Stoff, den er aufnahm, war ihr gleichartig, und wirkte mit, eine Weltanschauung, die sich seinem Denken durch ihre großen Gegensätze und die Einfachheit ihrer Lösung empfahl, als Gewißheit erscheinen zu lassen. Sein religiöses Leben ist erst unter solchen Einflüssen wach geworden, sein Glaube hat nicht an platonischen Ideen Stützen gesucht, sondern ist wesentlich miterzeugt durch die Philosophie der Alten. Daher die Gleichmäßigkeit, die classische Ruhe und Sicherheit seines religiösen Lebens, in welchem Schwankungen und Anfechtungen gänzlich fehlen, weil es von Anfang an auf einer umfassenden Weltanschauung ruht. Aber der Stoff, den er aufgenommen, ist sein eigen geworden, und erst aus seinem persönlichen Leben hat er wieder sein System geformt. Im Wesentlichen stimmt seine Gottesidee mit der Pico's überein bis zu einem Grade, der Zwingli's Abhängigkeit gerade von ihm außer Zweifel setzt; allein der Geist, in dem er lehrt, ist ein anderer. Den italienischen Philosophen treibt das unruhige Streben, das ganze All im Wissen zu umspannen, unstät umher; er ist Philosoph, und endigt im Kloster; sein ganzes Wesen ist zerrissen und zerfahren, wie seine Nation, speculative und religiöse Interessen stehen sich in ihm feindlich gegenüber. Ueber dem Erkennen Gottes steht als höhere Stufe die durch Gottes Geist vollzogene wirkliche Einheit mit Gott in der Religion; allein Picus stellt sich außerhalb dieser Einheit und will durch Wissen und Forschen erst zu ihr gelangen. Daher die weitläufigen Untersuchungen über den Gottesbegriff, über die Erkenntniß Gottes aus der Welt, daher die negativen Bestimmungen, die Gott als ein unbegreifliches Nichtsein in unerreichbare Transscendenz rücken, daher die wenn auch mangelhafte Darstellung des Processes, in dem die Welt aus Gott hervorgeht, daher die ausführlichen Theorieen über Engel u. s. w. Was bei Picus philosophische Lehre war, ist bei Zwingli Glaube geworden; er hat jene Gottesidee mit allen Consequenzen erfaßt, das Bestimmtsein alles Seins und Lebens, alles Erkennens und Wollens durch Gott ist bei ihm zur subjectiven Gewißheit geworden; Zwingli hat sich als das Subject der Religion gewußt, die Picus als eine noch zu erreichende Stufe über sich sah. Deßhalb weiß er nichts von einem bloß transscendenten Gott, deßhalb geht er so wenig auf den Anfang der Dinge zurück, deßhalb hat nichts Bedeutung für ihn, was nicht in

die Erfahrung des Glaubens fällt (wie Engel u. s. w.), deßhalb drängt sich ihm Alles in der Bestimmung der providentia zusammen, deren Aufgabe es ist, die Welt als von Gottes Wirksamkeit durchdrungen darzustellen.

Wenn wir so als erste Quelle der Zwinglischen Gottesidee Picus nennen, so soll damit natürlich nicht geläugnet werden, daß das Studium der Stoiker einerseits, und Augustins andererseits wesentlich mit zur Bildung derselben beigetragen habe; citirt er doch mit Vorliebe Seneca. Für die Beurtheilung des Gottesbegriffs ist der Unterschied ohnedieß gering; die Verwandtschaft dieser Systeme liegt am Tage, und pantheistisch sind die Sätze, wo sie herkommen mögen, wenn man unter Pantheismus nichts als die Lehre von einem immanenten Verhältniß Gottes und der Welt versteht, die Lehre, daß alles Sein Gottes Sein sei, während auf der andern Seite nicht zu verkennen ist, daß Zwingli weit von der Identificirung Gottes und der Welt entfernt ist, vielmehr seine Transscendenz als eines freien, intelligenten Willens auf's entschiedenste festhält*).

Dieser Begriff der Immanenz, der Zwingli's Begriff der Religion bestimmt, und der in seiner Gottesidee zum vollen Ausdruck kommt, charakterisirt sein Denken überhaupt. Er ist bedingt durch eine strenge Unterscheidung des Endlichen und Unendlichen, durch die Scheu vor einer Vermittlung zwischen Beiden, vor aller Realität des Abgeleiteten. Immer im Einzelnen das Allgemeine, in der Erscheinung das Wesen, in dem Endlichen das Unendliche nicht zu suchen, sondern unmittelbar gegenwärtig zu haben, jenes gar nicht anders anzusehen, denn als bestimmt durch dieß, und dieses immer nicht in abstracto, sondern in der concreten Beziehung zur Wirklichkeit zu schauen — dieß ist die Grundrichtung des Zwinglischen Denkens, die fortan in allen Lehrstücken die dogmatische Bildung beherrscht.

*) Rudelbach hat also (in s. Schrift Reformation, Lutherthum und Union) Recht, von Pantheismus zu sprechen, nur nicht von Emanationsphilosophie. Es ist ein ganz undankbares Unternehmen, wenn man mit Herzog (Stud. und Kritiken 1839) die ganze Theologie Zwingli's auf einen „scharf ausgesprochenen, auf alttestamentlichen Anschauungen ruhenden Monotheismus“ zurückführen will. Die Immanenz des alttestamentlichen Gottes, wenn man von einer solchen sprechen will, ist eine Immanenz des Willens, des Wortes, des Geistes, aber nicht des Wesens. Mit Zellers Urtheil über diesen Punkt stimmen wir vollkommen überein.

Die Dreieinigkeit.

Wir könnten hiemit die Zwinglische Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes verlassen, wenn er uns nicht selbst (III, 179) daran erinnerte, daß wir in einer christlichen Lehre die Trinität nicht vergessen dürfen.

Daß bis jetzt für die ontologische Trinität kein Raum war, ist klar; die bisher entwickelten Unterschiede in der Idee Gottes sind der Unterscheidung von drei Hypostasen in Einem Wesen nicht im Mindesten verwandt. Wirklich geht Zwingli von der Lehre von Gott zu dem Wesen des Menschen, zum Begriff der Religion weiter, ohne der Trinität auch nur mit einem Worte zu gedenken; und dabei giebt Zwingli ausdrücklich nicht den Gottesbegriff einer natürlichen Religion, sondern das Wesen Gottes, wie der Gläubige es erkennt, in Folge von Offenbarung; die Ausflucht Calvin's, daß man müßige Speculationen über Gottes Wesen zu unterlassen habe, kennt Zwingli eben so wenig; sein Gott, der sich offenbart, ist eben so, wie er für uns ist, der wahre, allmächtige, allweise, das höchste Gut; der Geist, den er gegeben, erforscht auch die Tiefen der Gottheit, wo keine volle Gotteserkenntniß ist, ist keine Religion. Dort liegt also die Ursache des Schweigens nicht. Zwingli selbst fühlt das Mißliche seiner Lage sehr wohl; er fürchtet (III, 179) den Vorwurf des Unitarismus, des alttestamentlichen Monotheismus, den Vorwurf, daß er nur Eine Person als Gegenstand des Glaubens einführe, und versichert nachträglich erst, daß dieß keineswegs seine Absicht sei. Allein statt nun das Versäumte nachzuholen, erklärt er nur: Nos sic Deum agnoscendum amplectendumque docemus, ut sive patrem eum nomines, sive filium, sive spiritum sanctum, perpetuo tamen eum intelligas, qui solus bonus, justus, sanctus, benignus reliquaque omnia est. Filius hoc ipsum est quod pater, quod spiritus sanctus — servato nihilominus notionum, ut vocant, discrimine. Dieses discrimen aber wirklich zu salviren und mit der Clausel Ernst zu machen, dazu thut Zwingli keinen Schritt, sondern begnügt sich gegen den Vorwurf des Judaismus mit der Versicherung, daß er die Gnade in Christus lehre. Sonst findet sich im ganzen Commentar, sowie in de provid. von einem trinitarischen Unterschied im göttlichen Wesen auch nicht eine Spur; denn der heilige Geist wird

bloß nach seiner Wirksamkeit in den Gläubigen aufgefaßt, und in der Christologie wird das substantielle Verhältniß des Sohnes zum Vater mit keinem Worte berührt.

Aber Zwingli ist doch kein Antitrinitarier? Nein, denn in andern Schriften finden wir seinen orthodoxen Glauben an das Nicenische Symbolum ausdrücklich bezeugt. In der Auslegung zwar ist von der Trinität auch nicht ausdrücklich die Rede; doch fehlt dort die Veranlassung dazu. In der Predigt von der Klarheit und Gwüsse des Worts Gottes aber wird er von selbst darauf geführt. Er redet vom Ebenbild Gottes. Das Schöpfungswort: „Lasset uns Menschen machen," redet on allen Zwyfel von den heligen dry personen, die aber ein wesen sind. Doch will er darüber nicht weiter reden, sondern in wiefern die Seele Ebenbild Gottes sei; und er führt nun die Meinung Augustins an, daß Verstand, Wille und Gedächtniß ein Bild des dreieinigen Gottes enthalte — das ich ihm gerne nachlassen will, wenn sie nur nicht ein zwieträchtiges und widerreden in Gott setzen, wie in uns zwischen will und gedächtnus ist. Eben dieses augustinische Gleichniß, das dort nicht weiter ausgeführt ist, nimmt Zwingli in der Predigt zu Bern (II, 1, 203) auf, wo er, sintemal er für einen Verführer und Ketzer ausgegeben wird, seines Glaubens Rechnung geben und anzeigen will, daß er in dem gemeinsam bekannten Glauben einhellig sei mit allen Rechtgläubigen und Verständigen. Allein auch hier legt Zwingli den uns schon bekannten Gottesbegriff dar, und wenn er dann (p. 208) die unterscheidenden Merkmale der Hypostasen, geboren, ungeboren, ausgehend, und ihre besondern Werke, Schöpfung, Erlösung, Tröstung ausführt, so fügt er immer bei, daß dabei doch der einige Gott zu verstehen sei, daß Sohn und Geist gleich allmächtig wie der Vater, Vater und Geist ebenso die ewige Weisheit seien, wie der Sohn, daß die drei Hypostasen drei Namen seien. In ähnlicher Weise äußern sich fidei ratio und fid. expos., die gleichfalls als Bekenntnißschriften von den allgemein angenommenen Symbolen ausgehen.

Allein immer bleibt Zwingli's eigenthümliche Lehre die Hauptsache; nach der Berner Predigt ist die Trinität „auch" in Gott; und so gewiß Zwingli nie daran gedacht hat, von der kirchlichen Lehre abweichen zu wollen, so gewiß er vollständig in diesem Ausdruck des christlichen Glaubens der ersten Jahrhunderte befangen ist,

so gewiß sind die athanasianischen Formeln nur von außen aufgenommen und nachgeführt und stehen in der Luft, da Zwingli's Gottesidee nicht der Boden ist, auf dem sie erzeugt werden konnten. Es sind Fragmente eines anderen Gebäudes, die er seinem Bau angefügt, aber nicht eingefügt hat.

Doch so ganz unbefangen läßt er doch zwei äußerlich verbundene Bestandtheile nicht stehen. Es ist uns ein merkwürdiger Versuch aufbehalten, die hergebrachten Bestimmungen mit seiner Immanenzlehre zu vermitteln, im Eingang des Anamnema IV, 83. Istud ostendere non gravabimur, ea quae patri, filio et spiritui sancto, uni tamen Deo et numini, tribuimus, originem ex fontibus istis (den drei Hauptbestimmungen der potentia, sapientia und bonitas, die den Begriff der Providenz bilden) habere videri. Patri enim omnipotentia, filio gratia et bonitas, spiritui sancto veritas in sacris literis tribuuntur. Quae tamen omnia unius ejusdemque numinis et οὐσιας esse scimus, non aliter quam hic potentiam, bonitatem et veritatem, quae ratione et finitione quidem discriminata sunt, unum tamen atque idem summum bonum esse oportere demonstravimus *). Deutlicher kann nicht ausgesprochen werden, daß Zwingli für die traditionellen Bestimmungen (quae tribuimus) einen Halt und Hintergrund in seiner Gottesidee sucht, diesen aber, da er für ihren wahren Sinn gar kein Organ hat, nur in einer Weise finden kann, die Athanasius schwerlich für seine Meinung erkannt hätte; und bezeichnend dafür, daß er sich in die das Trinitätsdogma bedingende Denkweise gar nicht zu finden wußte, ist die naive Voraussetzung, die Unterscheidung der drei Personen habe genau genommen ihren Grund in den drei Momenten seines Gottesbegriffs.

Dieses gleichgültige, fast ignorirende Verhalten zum orthodoxen Dogma ist ein neuer Beweis dafür, wie sehr Zwingli von vorn herein Gott nur in seiner lebendigen Gegenwart im Endlichen auffaßt, alle Unterschiede in dem Einen Wesen Gottes nur in seiner Beziehung zum Endlichen hat, auf Sätze, die Gottes Wesen an und für sich betreffen, gar nicht eingeht. Wie sich für ihn die Begriffe gestalten, wenn es sich um die wirkliche Offenbarung Gottes in Christus und

*) Ganz ähnlich ist die dreifache Unterscheidung, die Picus an die Stelle der kirchlichen Trinitätslehre setzt.

in dem Leben der Gläubigen handelt, wie er das Göttliche in Christus und die Wirksamkeit des Geistes auf das Wesen Gottes zurückführt, werden wir in der weiteren Entwicklung sehen.

B. Lehre vom Wesen des Menschen.

1) Verhältniß von Fleisch und Geist.

Durch den entwickelten Begriff Gottes als des sich selbst mittheilenden höchsten Gutes ist auch das Wesen des Menschen bestimmt. Der Mensch muß aufgefaßt werden in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen der endlichen Welt. Diese ist dazu geschaffen, Gott zu besitzen und zu genießen, in Gott ihr höchstes Gut zu haben. Allein sofern sie materiell, sofern sie bloße Natur ist, kann sie das nicht. Sie muß ihren geistigen Mittelpunkt, ihre Seele erhalten, das Haupt, das die Mittheilung Gottes an's Endliche vermittelt. Dieß ist der Mensch; er ist für die natürliche Welt, was Gott für die Welt überhaupt ist. In ihm, als der vernünftigen, d. h. des Gottesbewußtseins fähigen Creatur vollendet sich erst die Schöpfung. So hat die materielle Natur, die an und für sich den Zweck der Schöpfung nicht erfüllte, die nur, weil Vollständigkeit und Mannigfaltigkeit des Geschaffenen allein der göttlichen Allmacht entsprach, aus Gottes Wesen hervorgieng, ihre Berechtigung allein im Menschen, wird erst durch ihn eine Offenbarung Gottes. Wie im Schilde des Achilles das Bild des Künstlers, nach dessen Wegnahme das ganze künstliche Gefüge auseinanderfällt, so ist der Mensch das Band, das in Einem Punkte das All zusammenhält, Einheit und Zweckmäßigkeit der Schöpfung giebt, und sie erst zu einem schönen, organischen Ganzen macht (de provid. IV, 98 *).

Die Selbstmittheilung Gottes an den Menschen vollzieht sich nun in der Religion darin, daß der göttliche Geist mit dem menschlichen Eins wird, daß der menschliche Geist Gott als sein Lebensprincip in sich aufnimmt, Gott als den in ihm gegenwärtigen erkennt, besitzt

*) Das IV. Capitel de provid. schließt sich genau an die Oratio de hominis dignitate des Picus, zum Theil mit wörtlicher Uebereinstimmung an. Dorther stammt auch die Anführung des Abdalla Saracenus im Eingang des Capitels. S. o. S. 21.

und genießt. Das Unterscheidende des Menschen, der Mittelpunkt seines Wesens muß also eben die Möglichkeit einer solchen Einigung mit Gott, muß die Anlage zur Religion sein. Nur diese Anlage unterscheidet den Menschen von den Thieren; in ihr liegt das geistige, vernünftige Wesen des Menschen.

Allein der Mensch hat noch eine andere Seite. Weil er der Mittelpunkt der Welt ist, muß er in realer Gemeinschaft auch mit dem bloß natürlichen Sein stehen. Er soll das Auge sein, mit dem die blinde Schöpfung Gott schaut; darum ist sein Geist in die Materie eingesenkt, darum ist er nicht als Engel geschaffen. Die Engel erfüllen bei aller Herrlichkeit den hohen Zweck nicht, den der Mensch hat, weil sie als reine Geister nicht die Vermittler zwischen Gott und Welt sein können.

Daß also der Mensch aus Leib und Seele besteht, daß er eine Dualität in sich hat, ist mit seiner Bestimmung gegeben. Es fragt sich nun, wie sich die beiden Naturen, die endliche, sinnliche, thierische und die geistige im Menschen dem Wesen nach verhalten. Es ist schwierig hier Zwingli's Gedanken klar zu sondern; denn meist spricht er seiner ganzen Anschauungsweise getreu nicht vom Wesen des Menschen an sich, sondern von seinem gegenwärtigen Zustand wie er durch die Sünde bestimmt ist, und wir sind fast einzig und allein auf die Schrift de provid. angewiesen, deren Grundbegriffe freilich sich in allen übrigen Schriften leicht erkennen lassen.

Das Nächste, was uns entgegentritt, ist der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist. Das Fleisch ist die Quelle der unvernünftigen, thierischen Lebensäußerungen, der Begierden und Anfechtungen; es ist seine Art so zu sein, zum Irdischen, Sinnlichen hinzustreben, es ist ein Thier. Die Vernunft dagegen als die Kraft, die durch Gottes Geist besteht, zieht zu Gott, zu dessen Erkenntniß sie geschaffen ist; sie ist ihrem Wesen nur dann treu, wenn sie die Richtung auf Gott wirklich festhält. Jeder Theil servat ingenium suum; und dadurch entsteht ein Kampf zwischen Fleisch und Geist, der mit dem Wesen des Menschen nothwendig gegeben ist. Es ist damit nicht gesagt, daß die Vernunft nicht immer siegreich sein könne; aber eine natürliche Harmonie ist geläugnet. Der scharfe Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem, der die Gottesidee charakterisirt, bestimmt auch das Wesen des Menschen.

Sehen wir näher, wie Zwingli zwischen diesen beiden Principien das Wesen des Menschen vertheilt.

Nach der geistigen Seite allein ist er das Ebenbild Gottes. Nach der Predigt von der Klarheit und Gwüße des Worts Gottes ist das sicherste Merkmal der Gleichheit und Verwandtschaft zweier Wesen das Aufsehen des einen auf das andere. Wie das Thier des Menschen achtet, was der Baum nicht thut, und dadurch seine nähere Verwandtschaft mit der menschlichen Natur beurkundet, so bezeugt der Mensch durch Aufsehen auf Gott und sein Wort, daß er nach Gottes Bilde geschaffen ist. „Daß wir wiederum zu Gott begerend (I, 58), daß des menschen gemüt fürsichtig ist uf ewige fröud, und begert ze kommen in sinen ursprung, wie alle andere ding, daß die begierd nach Gott, die ein jeder mensch in ihm empfindet, ihm anerboren ist, das unterscheidet ihn von vich oder pflanz." In dieser Begierde zeigt sich der dem Adam eingehauchte Geist des Lebens, „der kein blöder oder kraftloser atem gsin ist, als eines menschen atem; der ists, der uns die kraft und begierd des ewigen lebens wirkt." *) Ausdrücklich aber will Zwingli nur auf die Seele das Ebenbild Gottes beziehen; ja Gott hat den Menschen aus Koth gebildet, damit wir sehen, quam immunda, quam impura, imo quam nihili res sit homo absque spiritu Dei. (Comm. in Genesin V, 10.)

Somit liegt in der geistigen Natur des Menschen mit der Anlage zur Religion auch der Drang dazu, seine geistige Natur besteht in nichts Anderem als in dieser Empfänglichkeit für die göttlichen Geisteswirkungen, in der Möglichkeit, daß Gott sin Wegwyser, sin Vernunft, sin Geist und sin Gmüt ist (Art. 5 der Ausl.). In ähnlicher Weise äußert sich de provid. (IV, 99): Mens veri amans et subinde numinis reverens, e cujus substantia cognationem trahit, aequitati et innocentiae studet. 104: Suspirat mens ad Deum, et de illius liberalitate cuncta sperat. Mens natura lux, substantia pura ac justi amans, ut quae ex numine originem trahat. p. 106: Adime homini rerum divinarum cognitionem et curam; jam humanarum peritia ac cura non eximent a beluis; nam et beluae quoque sui suorumque caram habent. Quum curam (rerum divinarum) superne illatam habet, tunc tandem est homo. Der letztere Bei=

*) cfr. Archet III, 30.

satz sagt uns ausdrücklich, was ohnedieß aus der Gottesidee von selbst folgt, daß diese geistige Natur eigentlich nur potentia vorhanden ist, daß wir uns darunter nicht ein aus sich selbst entwickelndes Leben, sondern nur die Empfänglichkeit für die Einwohnung Gottes denken dürfen.

In dieser Tendenz zu Gott allein ist ein unendliches Princip im Menschen gesetzt, seine Vernünftigkeit in intellectueller und sittlicher Beziehung besteht nicht neben der religiösen Anlage, sondern durch diese. Es könnte auffallend scheinen, wenn der Comm. in Genesin (V, 7) zu den Worten faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram bemerkt: Ego imaginem esse puto, quod nos naturae jus dicimus: Quod tibi non vis fieri, aliis ne facito! haec imago Dei impressa et inscripta est cordibus nostris. Scheint so ein von Natur vorhandenes sittliches Gesetz angenommen zu werden, so wird doch sogleich auf seinen tieferen Grund zurückgegangen, und für das justitiam colere das Deum quaerere gesetzt. Dem Menschen in seiner Endlichkeit ist es nicht möglich, sich über seine endliche Beschränktheit zu einem allgemeinen Gesetz zu erheben; wo ein solches hervortritt, muß es in der Richtung auf das Allgemeine, das Unendliche seinen Grund haben; wie auch alle wahre Erkenntniß undenkbar ist ohne die Erkenntniß Gottes; diese aber ist actu wiederum nur durch den göttlichen Geist möglich.

Der geistigen Seite des Menschen, seinem Zuge zu Gott steht gegenüber die endliche, auf sich selbst bezogene, von Zwingli meist mit „Fleisch" bezeichnete Seite, kraft der er an der Materie Theil habe. Das Wesen dieser Natur, wie wir es bei den Thieren sehen, ist nach eigenen Begierden, Neigungen und Anfechtungen zu handeln, seine Zwecke im Irdischen zu suchen, Alles auf sich zu beziehen. Corpus ad suam originem propendet, ad lutum ac carnem, atque horum ingenium sequitur (IV, 99). Caro sibi relicta nil nisi impurum cogitat et agit (V, 10). Dem Göttlichen ist von Natur das Fleisch zuwider. Könnte es scheinen, als verstehe Zwingli unter caro nur die Sinnlichkeit, als sei ihm caro und corpus identisch, so legt er doch wiederum dem Fleisch selbstsüchtige Triebe und Thätigkeiten im Allgemeinen bei, und giebt dem Begriffe eine Ausdehnung, die ihn mit der Endlichkeit des Menschen überhaupt zusammenfallen läßt. Wenn die Menschen aus ihrer Vernunft etwas gebietend, so kummt es us dem fleisch (I, 215).

Ratio humana et ipsa caro est (VI, 1, 245), unser Fleisch (I, 224) das ist menschlich oder natürlich Vernunft und Wysheit; nach dem Commentar ist caro durch homo, quatenus homo est zu erklären und er verwahrt sich ausdrücklich, daß unter caro nicht das Fleisch zu verstehen sei, das wir mit den Ochsen gemein haben; in de provid. selbst endlich wird als das ingenium carnis nicht allein die Lust an der Befriedigung der Sinnlichkeit aufgeführt, sondern auch Ehrgeiz und Ruhmsucht (IV, 100); das Fleisch will sibi deberi omnia*). Diese Amphibolie des Begriffs, die zugleich dem biblischen Sprachgebrauche entspricht, kann nicht wohl in der Weise zur Lösung kommen, daß genau genommen nur die Sinnlichkeit darunter verstanden sei; der Gegensatz, um den es sich handelt, ist ja nicht der zwischen Fleisch und menschlichem Geist, sondern, da der letztere erst durch Einwohnung des göttlichen Geistes in seinem wahren Wesen wirklich wird, der Gegensatz zwischen Fleisch und Gott, mit andern Worten, er fällt zusammen mit dem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. Fleisch ist der Mensch, sofern Gott nicht in ihm ist; und es ist nur die greifbarste Seite dieser Endlichkeit, der diametrale Gegensatz zum göttlichen Geistesleben, der sich im körperlichen Sein darstellt. Der Mensch als Mensch, abgesehen vom göttlichen Geiste, ist mera caro, dem Unendlichen verschlossen; Gott ist in ihm nur wie in einem Elephanten, d. h. nur so, wie er überhaupt im Endlichen ist, in der Form der Endlichkeit. Alle Thätigkeit der Vernunft, der natürlichen, sittlichen, geselligen und künstlerischen Triebe abgesehen vom Gottesbewußtsein schlägt Zwingli so nieder an, daß er keinen Anstand nimmt, der Berufung auf das geordnete Staatswesen und die Einrichtungen des civilisirten Lebens ein Rudel Wildschweine gegenüberzustellen, die ja auch ihre gesellschaftliche Ordnung haben. Der Mensch als endliches Wesen gehört der Sphäre des Seins an, mit welchem Gott in keine Verbindung treten kann; selbst Christus als Mensch konnte dem göttlichen Willen nicht genug thun, das Gute in ihm war nur Werk des göttlichen Geistes, der den menschlichen Willen mit seinen Anfechtungen dem göttlichen Willen unterwarf; ja Zwingli spricht von der invita caro, über welche die deitas gesiegt habe. — Schlecht, den willen Gottes mag dhein Creatur erfüllen (Usleg. Art. 5).

*) Danach ist also Zellers Ansicht, der unter caro zuletzt nur die Leiblichkeit verstehen will, zu berichtigen.

Wenn nun aber so zwei diametral entgegengesetzte Richtungen im Menschen sind, wenn das menschliche Thun und Wollen immer durch einen Conflict verschiedener Bestrebungen sich hindurcharbeiten muß, droht der Mensch nicht in eine Dualität auseinanderzufallen, die sein einheitliches Wesen aufhebt? Die Macht, welche diese beiden Richtungen vermittelte, die Einheit der Persönlichkeit müßte im Willen liegen, als der Macht der Selbstbestimmung nach der einen oder andern Seite (ganz abgesehen von der Freiheit oder Unfreiheit dieser Selbstbestimmung). Allein einem solchen Centrum, einem solchen im Menschen liegenden Ausgangspunkt seiner Bewegungen sehen wir nirgends irgend eine Bedeutung beigelegt; nirgends finden wir den Versuch, durch psychologische Analyse ein gemeinschaftliches Subject für die auf's Endliche und die auf's Unendliche gehende Thätigkeit zu finden. Wo er vom Willen spricht, thut er es nur, um abzuweisen, daß er frei sei, und die Freiheit wird in einer Weise zurückgewiesen, die einer Längnung des Willens gleichkommt. Der Schwerpunkt fällt immer entweder auf die eine oder die andere Seite, auf das Fleisch oder auf den göttlichen Geist. Selbst die so strenge festgehaltene Zurechnung, kraft welcher der Mensch für seine Handlungen einzustehen hat, wird nicht auf das willensmäßige Handeln aus Selbstbestimmung, sondern auf das bewußte Handeln begründet. Der Mensch ist Subjert seiner Thätigkeiten, nicht weil er sie will, sondern weil er sie als die seinigen weiß.

2) Die Unfreiheit des Menschen.

Der tiefere Grund davon, daß Zwingli es vernachläßigt, auch nur psychologisch den Menschen als Causalität seiner Handlungen zu fassen, liegt in seiner Gottesidee, in seiner Lehre von der Providenz in ihrer Anwendung auf den Menschen. Ihre einfache Consequenz ist, daß der Wille nicht frei sei. Ganz klar und unumwunden spricht Zwingli es von Anfang an aus, daß der Mensch in gleicher Weise wie die Natur schlechthin von der absoluten Causalität der göttlichen Vorsehung abhängig, und die Lehre vom freien Willen, die ihm eine eigene Causalität verleiht, eine Thorheit ist.*)

*) Ebrards Behauptungen über diesen Gegenstand sind in ihrer Art schon so berühmt geworden, daß wir sie übergehen können.

Müssen wir auch zugeben, daß der Art. 5 der Auslegung dem Adam vor dem Falle einen freien Willen zuschreibt, „also daß er sich mocht halten Gottes und sines gebots oder nit, wie er wollt," daß er diese Freiheit, Leben oder Tod zu erwählen, sogar aus Stellen der Genesis und Sirachs beweist, so steht doch neben den zahlreichen Stellen der Auslegung im entgegengesetzten Sinne diese so einzig da und ist so im Widerspruch mit dem ganzen Gedankenkreis Zwingli's, daß wir das Recht haben, sie als eine Inconsequenz, eine Lehre quae olim scholas colenti placuit zu betrachten, um so mehr, da er später ausdrücklich das Gegentheil behauptet, und in der Auslegung selbst die Unfreiheit nicht aus der Sünde oder der Unfähigkeit des Menschen zum Guten, sondern aus dem Wesen Gottes ableitet.

Nüt ist so klein an uns und in aller gschöpft, sagt die Auslegung (Art. 20, I, 275 ff.), das nit us der allwissenden und allmögenden fürsichtigkeit Gottes verordnet und geschickt wird. Wie viel mee geschehend alle unsere werk us verordnung Gottes; und so das, so dörfend wir uns nüt zuschryben. Röm. 9, 20—23. Gott brucht sin creatur nach sinem willen, wir sind minder denn der leimscholl gegen den hafner, er ordnet sin Gschirr, das ist uns menschen, wie er will. Es hat uns aber die menschlich wysheit von dem fryen willen, die wir von den heiden gsogen hand, dahin bracht daß wir das werk Gottes uns zuschryben, erkennend die allmächtig fürsichtigkeit Gottes nit. — Hab nit sorg, wie man gut oder bös werde! Gott wird wohl gute und böse machen, wie er's haben will. Nicht genug; S. 278 weist Zwingli ab, daß Gott „nur die fürnemer ursach sye in unsern werken, und wir doch auch würken. Wie kann der mensch im selbs etwas zuschryben, so er alles das er ist von Gott ist. Wir sind Gottes, der das werk und uns sine instrument gemacht hat, wird sind nüt weder handgeschirr durch die Gott würkt." Aus demselben Grunde werden die Gelübde verworfen, die Gott etwas versprechen, was er doch allein thun kann; sie kommen „us dem bladren von dem fryen willen, der aber der fürsichtigkeit Gottes widerstrebt". Ebenso in der Predigt von d. Kl. und Gw. d. W. G. I, 63: das wort Gottes ist so gwüß und stark, daß alle ding, sie syind vernünftig oder unvernünftig, von ihm gstaltet, geschickt und gezwungen werdend nach sinem fürnemen.

Von dieser Ansicht weicht nun Zwingli in keiner Weise mehr ab.



Der Commentar, der ebenfalls im Artikel de merito die Frage behandelt, wiederholt einfach den Beweis, daß Gott nicht absolut wäre, wenn er nicht Alles schlechthin bestimmte; Dei providentia simul tolluntur liberum arbitrum et meritum. Einen Unterschied zwischen Naturereignissen und menschlichen Handlungen zu machen liegt ihm fern; im Gegentheil schilt er die Zaghaftigkeit, welche sich scheut, Gott als Ursache alles Geschehens zu betrachten, weil sie ihn zum Urheber des Bösen zu machen fürchtet. Die folgenden Streitschriften gegen die Wiedertäufer behandeln den Gegenstand von Seite der Erwählungslehre; das Anamnema giebt noch einmal die vollständige Begründung aus der Idee Gottes. Jede Kraft, die nicht von Gott schlechthin abhängig wäre, müßte selbst absolut sein; der Satz: causas secundas injuria causas vocari, gilt ohne Rückhalt auch von der vernünftigen Welt. So sind unsere Triebe, unsere Entschlüsse, die Begierden des Fleisches und das Streben des Geistes nicht unser; utriusque vigor non tuus, sed praesentis Dei, qui omnium esse, existere et virtus est; omnino illius conscientia et voluntate caro spiritui oggannit, perinde ac spiritus illius dicto audiens esse cupit. Auch das coactum esse giebt Zwingli vom menschlichen Willen zu, nur damit nicht die Allmacht in Zweifel gezogen werde, und schließt dann: hactenus de homine, quomodo et ille et ejus universa non minus a Deo fiant, quam illa, quae mente et animo carent.

Somit ist der Mensch nach seinen beiden Seiten nur Durchgangspunkt der göttlichen Thätigkeit, die mit absoluter Macht seine Entschlüsse und Handlungen wirkt; in den sinnlichen Trieben, in den selbstsüchtigen Bestrebungen wirkt Gott, sofern er die Welt des Endlichen als solche beherrscht, in Form der Naturkraft, des Naturtriebs; im geistigen Wesen wirkt er als der unendliche Geist, ohne endliche Schranke, auf unendliche Weise. Nach einer Seite ist der Mensch in den Naturzusammenhang hineingestellt und den Gesetzen unterthan, die das Endliche seinem Wesen nach bestimmen; nach der andern Seite ist er über diese Endlichkeit hinausgehoben, und mit Gott Eins. Die Einheit seines Wesens liegt nicht in ihm selbst; es ist keine Mitte da, durch die hindurch die göttliche Entelechie wirkt; es geht durch ihn eine doppelte Strömung, deren Wellen sich nicht vermischen, und die ihre Einheit nur in der gemeinsamen Quelle in Gott findet. Das Eine Lebensprincip des Menschen ist allein Gott.

3) Das sittliche Wesen des Menschen. Das Gesetz.

Wie vermag nach solchen Prämissen Zwingli das sittliche Wesen des Menschen, seine Zurechnungsfähigkeit zu retten? Wie kann von einer Norm, einem Sittengesetze die Rede sein, wo Gott Alles, der Mensch Nichts thut? Wenn der Mensch Gott nicht versprechen kann, ihm etwas zu leisten, weil Gott Alles selbst thut, wie kann Gott dem Menschen etwas gebieten, was er nicht thun kann, da seine ganze Persönlichkeit sich darauf beschränkt, ein Bewußtsein dessen zu haben, was Gott in ihm thut? Und doch behauptet Zwingli das Vorhandensein einer den Menschen unbedingt bindenden Norm.

Der Mensch unterscheidet sich vom Thier dadurch, daß ihm ein Gesetz gegeben ist. Das Thun des Menschen wird auf eine feststehende Norm bezogen: und diese kann nichts Anderes sein, als Ausdruck der Bestimmung, die er erreichen soll. Ist er aber dazu da, mit Gott Eins zu sein, und ist diese Einheit vermöge der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich als Conformität mit dem göttlichen Willen, so ist das Wesen des Gesetzes das, daß es den göttlichen Willen enthält. Lex est perpetua voluntas Dei; und insofern drückt das Gesetz die Bestimmung des Menschen aus, als er auf bewußte Weise nach diesem göttlichen Willen sich richten, dasselbe wollen soll, was Gott will. Wird das Gesetz nicht erfüllt, so ist Gottes Wille verletzt, und das Wesen des Menschen zerstört. Oder, mit andern Worten, der Inhalt des Gesetzes muß nichts Anderes sein, als die Herrschaft des göttlichen Geistes im Menschen; und da Gott als das höchste Gut die uneigennützige, neidlose Liebe ist, so befiehlt es dieselbe Liebe, die Gott ist.

Aus den bisher entwickelten Begriffen folgt von selbst, daß das Gesetz nur durch göttliche (innere oder auch äußere) Offenbarung gegeben sein kann. Die Heiden haben das gsatz der natur nit us ihrem eignen verstand, sunder us dem erlüchtenden geist Gottes erkannt. Allein diese Offenbarung ist genau genommen mit der Schöpfung selbst gegeben, nur die Vollendung der Schöpfung des Menschen, denn erst dadurch wird wirklich, was als Anlage in ihn gelegt ist; nur dadurch unterscheidet er sich vom Thier; das Gesetz ist nichts Anderes, als die Erkenntniß Gottes selbst, der Lebensodem, den Gott dem Menschen eingehaucht hat.

Hieraus ergiebt sich sogleich das verschiedene Verhalten, das die beiden Seiten des Menschen dem Gesetze gegenüber zeigen. Fit, ut ubicunque lex Dei pronuntietur, mirum in modum reficiatur quidquid Dei cognitionem habet. Eodem fit, ut quae Dei notitiam non habent, ex auditu legis nihil voluntatis aut commodi capiant — ut animus divinis rebus aurem praebeat, caro autem aversetur; integrum enim servavit opifex utrique parti ingenium suum. So wenig das Fleisch Ebenbild Gottes und fähig ist, Gott zu erkennen, so wenig hat es Erkenntniß des Gesetzes und den Trieb, sich nach dem Willen Gottes zu richten. Ist denn aber dann das Gesetz nicht umsonst gegeben? Nein, denn oportet menti non minus superne instillari, ut in sua vita, hoc est in cognitione Dei et lumine servetur, quam corpori ejusdem numinis virtute suppeditari, ut sit, existat et vivat. Das Gesetz ist also nicht deßwegen überflüssig, weil das Fleisch nicht dafür empfänglich ist; im Gegentheil, je weniger das Fleisch sich dem Geiste fügen will, desto nothwendiger ist es von oben dem Geiste Kraft mitzutheilen, damit er nicht unterdrückt werde; mit andern Worten, die geistige Seite des Menschen muß durch die im Gesetz gegebene Offenbarung Gottes ebenso activirt werden, wie es das Fleisch von selbst ist. Somit ist das Gesetz nothwendig, um den Menschen zu dem zu machen, was er sein soll. Per legem enim statuit Deus homini voluntatem suam significare, et per eam veluti paedagogum regere et erudire, ita ut lex sit ipsa Dei cognitio qua scitur esse Dominus et moderator rerum omnium. Neque duae sunt operae, providentia regere et lege erudire; providentia enim legem dat, ut recte hanc inter creaturas rarissimam hominum classem moderetur. Freilich ist dieß erst die Ausführung des Anamnema; allein, wie leicht zu sehen, ist von Zwingli's Grundbegriffen keine andere möglich.

Es folgt hieraus, daß das Gesetz auch nur den geistigen, von Gott geleiteten Theil des Menschen verpflichten kann, daß eine Mittheilung des Geistes nöthig ist, damit der Mensch überhaupt das Gesetz als ein ihn bindendes anerkenne. Denn subjectiv verpflichten kann ein Gesetz nur, wo seine Erfüllung möglich ist; der Mensch an sich kann es vermöge seiner Endlichkeit nicht erfüllen; damit es also wirklich für den Menschen ein Gesetz sei, muß die vollkräftige Wirkung des Geistes dazu kommen. Freilich ist diese subjective Ver-

pflichtung wohl zu unterscheiden von dem objectiven Sollen, das im Wesen und in der Bestimmung des Menschen liegt; das Gesetz ist an sich unbedingt, weil der Mensch mit Gott Eins und nur von ihm bestimmt sein soll; allein dieses Sollen ist ein abstractes, vom Menschen an und für sich nicht erkennbares. Daß Zwingli diese letztere Unterscheidung meist nicht macht, daß er objective und subjective Verbindlichkeit verwechselt, verwickelt seine Lehre vom Gesetz in ein ganzes Netz von Schwierigkeiten, zu denen erst die Ausführung des Anamnema die Lösung giebt.

4) Das Böse.

Mit dem Begriff des Gesetzes ist nun auch der des Bösen oder der Sünde gegeben, als der Abweichung vom Gesetze. Das Böse ist formell nichts Anderes, als Uebertretung des Gesetzes, der Widerspruch dessen, was ist, mit dem, was sein soll. Der Mensch sündigt, weil das Gesetz ihm gegeben ist; das Thier, das keines Gesetzes fähig ist, kann auch nicht böse sein.

Materiell ist der Begriff des Bösen gleichfalls durch den des Gesetzes bestimmt. Ist dieses die Offenbarung Gottes als des höchsten Gutes, als der unendlichen Liebe, fordert es einerseits unbedingte Hingabe an das höchste Gut, andererseits ein Handeln nach dem Willen des höchsten Gutes, in göttlichem Sinne, in Uebereinstimmung mit der göttlichen Liebe und aus ihr heraus, so ist das Böse Nichtanerkennen Gottes als des höchsten Guts, und Nichtübereinstimmung mit der göttlichen Liebe; ein Setzen anderer Zwecke, die nur vom eigenen Nutzen oder Hochmuth bestimmt sein können, ein Sich-auf-sich-Beziehen der Creatur, Selbstsucht, φιλαυτια. Das Böse will Gott und der Welt gegenüber für sich etwas sein. Dem Endlichen als solchen ist diese Selbstsucht wesentlich und natürlich; der Mensch aber soll diese Endlichkeit überwinden, darum ist sie ihm Sünde; sie ist Abgötterei, weil sie durch ein Anderes als den Willen Gottes sich bestimmen läßt. Selbstsucht und Abgötterei sind die zwei Ausdrücke, in denen Zwingli überall das principielle Wesen des Bösen zusammenfaßt.

Die Möglichkeit des Bösen von Seiten des Menschen ist damit, abgesehen von der Freiheit, von selbst gegeben in seiner endlichen, fleischlichen Natur. Ist die Anerkennung des Gesetzes

nicht der menschlichen Natur als solcher immanent, sondern, wie Zwingli bezeichnend sagt, superne instillala (schon die Auslegung kennt ja kein natürliches, sondern nur ein geoffenbartes Gesetz bei den Heiden), ist sie abhängig nicht von der jedem Menschen angebornen religiösen Anlage, sondern von der actuellen Wirkung des göttlichen Geistes, so darf nur der Mensch sich selbst überlassen, in seine Endlichkeit hingegeben werden, und er ist dem Bösen, dem Nichtbestimmtsein durch Gott, der φιλαυτια verfallen; ja es darf nur die Einwirkung des Geistes keine das Fleisch absolut bestimmende sein, so ist immer die Möglichkeit da, daß die wirkliche Handlung Resultat der Selbstsucht, nicht des göttlichen Geistes ist. Somit liegt also im endlichen Wesen des Menschen, nicht bloß in seiner Sinnlichkeit (vgl. was oben über den Begriff „Fleisch" gesagt wurde), die lebendige Quelle der Sünde, die nicht einmal eines Acts der Freiheit bedarf, um hervorzutreten.

Es kann bei der Art und Weise, wie Zwingli in seiner Gottes-Idee Unendliches und Endliches trennt, und das letztere vom ersten bestimmt sein läßt, gar kein Zweifel sein, daß er die Natur des Menschen, ganz abgesehen vom gegenwärtigen Zustand, gar nicht anders auffassen konnte. Herzog (in den Stud. und Krit. 1839, p. 790) sagt zwar mit einigem Schein, daß Zwingli im Anamnema ganz absichtlich in die Betrachtung des Menschen, wie er gegenwärtig lebt und webt, sich versenkt und verschließt, daß er im Interesse seiner vorhabenden Beweisführung über den wirklichen Zustand hinaus nach dem ursprünglichen Zustande des Menschen nicht sehen will. Doch findet es Herzog zu beklagen, daß auch die andern Schriften „nicht die gehörige Achtung vor der unverdorbenen Menschennatur verrathen."

Die Klage ist begründet. Denn es dürfte schwer sein zu beweisen, daß Zwingli Geist und Fleisch im Menschen auch im unverdorbenen Zustand in ein anderes Verhältniß setzen könnte. Die unverdorbene Menschennatur müßte in einer vollständigen Harmonie von Geist und Fleisch bestehen. Wenn aber nach der Auslegung keine Creatur, so vollkommen sie sein mag, von sich aus den Willen Gottes erfüllen kann, wenn der Mensch nach dem Comm. blind und unfähig ist Gott zu erkennen, als endliches, nicht als sündiges Wesen, und wenn das Ziel des menschlichen Strebens Entäußerung

von der Endlichkeit, Gelassensein in Gott ist, so ist klar, wie wenig auch in der unverdorbenen Menschennatur jener Gegensatz gebrochen sein könnte. Zwingli ist weit entfernt, Gott seiner Unendlichkeit nach dem Endlichen als solchem immanent zu denken. An und für sich ist das Endliche nur ein modus, und vermag als solches nie das Unendliche zu fassen. Aber mit dem endlichen Menschen vereinigt sich ein höheres Geisterleben; derselbe Mensch, dasselbe Bewußtsein ist zugleich endliches Wissen und Leben, und Wissen und Leben des Unendlichen.

Davon also, daß das Böse eine freie Verkehrung der ursprünglichen Menschennatur wäre, ist keine Rede. Der Mensch ist böse, in dem der Geist Gottes nicht wohnt, der nur endliches Geschöpf ist, während er seiner Bestimmung nach mit Gott eins sein sollte, der in der Endlichkeit befangen bleibt, die übrigens mit Nothwendigkeit ihren eigensten Gesetzen folgt. Es kann im Menschen Nichts böse geworden sein, was ursprünglich gut war; in den Grundbestandtheilen seiner Natur hat sich qualitativ Nichts geändert; der Böse unterscheidet sich von dem Menschen, wie er sein soll, nur dadurch, daß Gott ihm seinen Geist nicht gegeben hat. Die wahre Ursache des Bösen liegt also darin, daß Gott seinen Geist mittheilen oder nicht mittheilen kann; es ist allein von Gottes Willen und Rathschluß abhängig, ob das Fleisch sich selbst überlassen sein soll oder nicht. Deßhalb kann das Böse nur im Verhältniß zum Gesetz, nicht als positive Naturverkehrung definirt werden.

Damit sind wir denn auf das Verhältniß der göttlichen Providenz zum Bösen geführt. Wie ist das Böse mit der Providenz, insbesondere mit dem im Gesetz ausgesprochenen Willen zu vereinigen? — Es handelt sich hiebei bloß um die Bedingungen der Möglichkeit des Bösen, die im Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt liegen müssen.

Die Unbedingtheit der Providenz fordert die Causalität Gottes in Beziehung auf das Böse ebenso, wie in Beziehung auf alles Andere. Gott bewirkt das Böse positiv causirend, nicht bloß zulassend. Er macht die Menschen böse, er verblendet und verhärtet den Pharao (I, 276); Verblendung und Verirrung ist von besonderem Urtheil Gottes abhängig (Brief an die Toggenb. VII, 352); Gott ist es, der den Dieb und Mörder treibt und in ihm handelt.

Allein wie vermittelt nun Zwingli dieses Bewirken des Bösen mit dem Gesetze, das Gottes Willen ausspricht, und zwar nicht bloß so, daß es sagte, was Gott von uns verlangt, sondern so, daß es zugleich darin Gottes Wesen offenbart? Nicht dadurch, daß Gott nur das Gute wolle, das Böse um seinetwillen mitanordne, nicht durch den Grundsatz, den Möhler ihm vorwirft, daß der Zweck die Mittel heilige, nicht durch eine teleologische Anschauung — wiewohl wir an ihrem Orte auch diese finden werden — sondern durch den Satz: das Böse ist für Gott nicht böse. Was Gott thut, ist gut. Das Böse ist Uebertretung des Gesetzes, Gott hat kein Gesetz über sich, kann also nichts Böses thun.

Schon in der Auslegung führt Zwingli aus, Gott sei darum nicht ungerecht, weil er die Geschöpfe nach seinem Willen brauche; da er nichts wollen kann, als was gut und gerecht ist, so ist das Böse, das er will, für ihn nicht böse, sondern nur für den Menschen, der die Richtschnur seiner Handlungen nicht in sich selbst, sondern in dem Gesetz hat. Aus Affecten, d. h. aus endlichen Beweggründen handeln, ist unsittlich; hi autem quum in Deo non sint, legi non est obnoxius; quae nobis turpia sunt, illi non sunt (Comm.). Dieselbe Ausführung giebt de provid.: Quae nobis leges sunt, Deo non sunt; quis enim ei legem feret, qui summus est, aut quis eum doceat, qui lux est? Das Gesetz z. B. sagt: Du sollst nicht tödten. Sündigt der Richter, wenn er einen Verbrecher hinrichten läßt? Nein, denn er handelt nicht wie der Mörder aus einem ungerechten, selbstischen Affect, nicht aus Haß oder Zorn. Ebenso begeht Gott keinen Mord, wenn er einen Menschen tödtet; er sündigt so wenig, ut adulterium Davidis, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam quum taurus totum armentum inscendit et implet.

So viel ist klar, daß der materielle Theil der Handlung, sofern sie nur eine bestimmte Thätigkeit ist, ohne Schwierigkeit auf Gott zurückgeführt werden kann. Es ist ganz in der Ordnung, wenn Gott in der endlichen Natur auf die ihr angemessene Weise wirkt; wenn er in der Seele des Menschen die Selbstsucht, in der Sinnlichkeit die Lust erregt, so geschieht dadurch nichts Abnormes, Gott wirkt im Endlichen in seiner Art. Es handelt sich vielmehr nur um das Wesen des Gesetzes. Gott bewirkt eine dem Gesetze widerstreitende

Handlung, dem Gesetze, das sein ewiges Wesen, sein ingenium offenbart, das Ausdruck seines Willens und als solcher unbedingt verpflichtend ist. Woher die Differenz zwischen dem, was geschieht, und dem, was Gott laut seiner eigenen Gebote will? Will Gott, daß die Menschen nach seinem Gesetze leben, warum zwingt er sie, dagegen zu handeln? Hier liegt, wie auch Schenkel (Wesen des Prot. II, 1. Abth. 2) richtig nachgewiesen hat, der Knoten der ganzen Theodicee; nur hat sich Schenkel die Aufgabe zu leicht gemacht, indem er ihn gelöst glaubt, wenn die teleologische Nothwendigkeit des Bösen gezeigt ist. Allein seine Möglichkeit muß erst aus dem Wesen Gottes selbst nachgewiesen und daraus jener Widerspruch abgeleitet werden.

Fassen wir noch einmal den Begriff des Gesetzes in's Auge. Lex est perpetua voluntas Dei. Aus dem Gesetze erkennen wir, daß Gott gut, daß er die Liebe ist. Insofern kann Gott dem Gesetze nicht widersprechen. Alles was er thut und bewirkt, auch das, was für den Menschen böse ist, thut er aus Liebe, nicht aus Selbstsucht; es ist ein Postulat, das mit dem Begriff Gottes von selbst gegeben ist. Er ist genau so, wie er uns zu sein befiehlt; amor est, qui nobis praecipitur. Das Gesetz giebt uns also allerdings das Wesen, die Richtung des göttlichen Willens zu erkennen. Aus derselben unendlichen Liebe heraus sollen wir handeln, sollen sie ungetrübt durch alles Endliche darstellen. Das Gesetz bestimmt, wie unsere Gesinnungs- und Handlungsweise sein muß, um dieser Forderung zu entsprechen, zeigt, wie wir von unserem Standpunkt aus handeln müssen, um heilig zu sein wie Gott, wie wir nicht nach endlichen Trieben, nicht um Nutzen oder Ehre, nicht nach unsern Vorstellungen, sondern allein aus Liebe zu Gott und zum Nächsten Alles thun, und unsere endlich-fleischliche Natur gar nicht zum Recht kommen lassen sollen. Aber das ist nun der wohl zu beachtende Unterschied, daß unser Standpunkt nicht der absolute, unsere sittliche Sphäre nicht das Weltall, unsere Zwecke nicht die des Weltplans sind. Wir bleiben auch in der vollsten Einheit mit Gott doch endliche Wesen, schon darum, weil wir an den Gegensatz des Fleisches gegen den Geist gebunden sind, weil wir eine Seite unseres Daseins negiren müssen, die doch von Gott geschaffen ist und ihre Berechtigung hat. Folgt aus dem Gesetze,

was wir wollen müssen, um heilig zu werden, so folgt daraus nicht, daß dasselbe, was wir wollen, auch Gott will. Der Inhalt des göttlichen Willens ist vom unendlichen Standpunkt aus ein anderer, der unbedingten Verpflichtung von unserer Seite entspricht nicht ein unbedingtes Recht, das unser so bestimmter Wille im Weltplan hätte, vielmehr ist dieses Recht auf Verwirklichung beschränkt durch die andern Sphären des Weltalls, die nach Gottes Planen in einer Weise sich geltend machen, die wir von unserem beschränkten Standpunkt aus nicht anerkennen dürfen. Neben unserem Gott zugekehrten Sein, dessen Wesen das Gesetz allein entspricht, hat auch das Endliche, das Sinnliche ein Recht zur Wirklichkeit zu werden, weil es in Gottes Einem Weltplan so geordnet ist, und so wirkt Gott in der Sphäre des Fleisches, über die das Gesetz sich nicht erstreckt, gerade das in uns, was er uns nach der andern Seite verboten hat, das Böse, ohne deßhalb dem Gesetze zu verfallen, das mit diesem bestimmten Inhalte nur uns drückt.

Der Widerspruch liegt also zuletzt in dem doppelseitigen Wesen des Menschen, der als endliches Wesen fähig sein soll ein unendliches Lebensprincip in sich aufzunehmen, ohne daß dieses unendliche, der göttliche Geist, sich überall thatkräftig bewiese. Darauf führt auch die auffallende Erscheinung, daß Zwingli neben dem Satze, daß das Gesetz der Wille Gottes sei, es doch wieder als ein bloß positives behandelt (immer nicht bloß das mosaische, sondern das sogenannte Naturgesetz), das gegeben sei, των παραβασεων ἑνεκα, quia adfectus modum excedebant; daß er ihm durch die Vergleichung mit dem Gebot eines Vaters, seine Kinder sollen keinen Honig essen, nur relative Bedeutung zu lassen scheint. Wenn Möhler in seiner Symbolik ihm dieß so sehr zum Vorwurf rechnet, so übersieht er — abgesehen von dem Rechte, das ein katholischer Theologe überhaupt zu diesem Vorwurf hat — daß diese Relativität nur für Gott stattfindet, nicht für den Menschen, daß für diesen das Gesetz eine unbedingte Verbindlichkeit haben kann. So viel ist zuzugeben, daß es nur dem Subject gegenüber absolut, Abweichung davon nur für dieses böse ist, sofern es dann im Widerspruch mit dem steht, was es als seine Bestimmung weiß und erkennt. Eben der Vorzug, des Menschen, daß er seine Endlichkeit durchbrechen und mit Gott Eins werden kann, ist mit dem Widerspruch seiner endlichen Seite

gegen die unendliche Bestimmung behaftet. Weil das Gesetz seiner Natur nach nur die eine Seite des menschlichen Wesens normirt, nur für eine faßbar ist und doch sich als Norm für den ganzen Menschen geltend macht, ohne daß die reale Kraft der Erfüllung da ist, so kann es nicht eine unbedingte, sondern nur eine subjectiv gewußte Nothwendigkeit enthalten; die Idee des Menschen, wie sie im Gesetze liegt, tritt in Widerspruch mit der wirklichen Welt, und das Resultat dieser Antinomie ist, daß das Gesetz seine Absolutheit aufgeben muß, um bloße Darstellung des vollendeten menschlichen Wesens zu sein, um pädagogisch dadurch zu wirken, daß der Trieb, das bewegende Princip der sittlichen Welt, das sie in den gesteckten Grenzen ihrer Bestimmung zuführt, als unbedingte Verpflichtung in's Wesen des Menschen selbst verlegt wird, daß der Mensch ein Ziel vor sich sieht, das in langsamer Entwicklung die göttliche Kraft in ihm realisirt *). Wo Zwingli (de provid. IV, 107) diese Anschauung des Gesetzes als eines paedagogus ausführt, sagt er in kurzen Worten dasselbe, was Schleiermacher allein als das Wesen der sittlichen Idee aufstellen kann.

So ist es also doch die Idee des Menschen, welche die eigentliche Substanz des Gesetzes bildet, und die Verlegung derselben in das Wesen Gottes, die Bestimmung des Gesetzes als des absoluten göttlichen Willens selbst ist nur die Folge von der Definition des menschlichen Wesens überhaupt, wonach seine endliche und seine Gott zugekehrte Seite scharf auseinandergehalten, und diese als Fähigkeit, den göttlichen Geist aufzunehmen und sich ganz von ihm bestimmen zu lassen, gefaßt wird.

Wohl zu bemerken ist übrigens, daß damit noch immer keine Nothwendigkeit des Bösen gelehrt wird, die im Menschen selbst läge; an sich, wenn Gott es so wollte, ist es ganz wohl denkbar, daß der Mensch vollkommen durch Gottes Geist bestimmt würde, wie denn Zwingli entschieden dieß Verhältniß zwischen dem Geist und der invita caro in Christus behauptet. Die Nothwendigkeit des Bösen liegt vielmehr im Wesen des göttlichen Weltplans,

*) VI, 1, 208: Sic hominem condidit Deus, ut perpetuo agat et conetur quae recta et divina sunt, perpetuoque sit sollicitus et sedulus, nec tamen plus efficiat quam velit deus.

und warum dieser gerade so und nicht anders eingerichtet sei, haben wir nicht zu fragen.

Die höchste Spitze der bisher verfolgten Antinomie zwischen der unbedingten Verbindlichkeit des Gesetzes und der absoluten Unfreiheit des Menschen zeigt sich endlich in der Strafe des Bösen. Tametsi Deus nostris malis pro sua bonitate ad bonum abutatur, non tamen culpa carent, qui peccant, et poena digni sunt. Der Mensch wird gestraft für das, was Gott in ihm und durch ihn gethan hat; die Uebertretung des Gesetzes ist strafwürdig, ganz abgesehen davon, ob sie frei oder gezwungen war; denn die göttliche Gerechtigkeit muß dem Bösen gegenüber anerkannt sein, muß sich in ihrer Unverletzlichkeit manifestiren. Somit handhabt Gott selbst das Gesetz als die absolute, objective Norm, die es in der That nicht ist; er handhabt es in der Weltordnung gegen den Menschen, während er diese so eingerichtet hat, daß der Mensch das Gesetz nicht erfüllen kann. Die Entfernung des Menschen von Gott, sein inadäquates Verhältniß zum göttlichen Willen erscheint ihm so als ira Dei; Gott offenbart seinen Zorn gegen das was er selbst gesetzt hat. Die innere Dialektik dieses Widerspruchs treibt darauf hin, daß auch die Strafe, wie das Gesetz selbst, nur pädagogisches Mittel ist, daß somit die ira Dei in eine bloß subjective Vorstellung zerfließt, und von einer objectiven Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit gar nicht die Rede sein kann. Wir werden bei der Versöhnungslehre auf diese Auffassung zurückkommen müssen und ihre Richtigkeit dort mit Stellen belegen.

Allein durch die Sünde und die darauf gesetzte Strafe ist nun die Schöpfung selbst in Gefahr, ihren Zweck zu verfehlen. Das Sittengesetz als Offenbarung Gottes ist nothwendig, weil es den Menschen erst zum Menschen macht, weil ohne dasselbe der Mensch seine Bestimmung gar nicht erfüllen könnte, allein es ist ungenügend, weil es nicht durch sich selbst die Kraft der Erfüllung giebt; es macht den Menschen doch nicht wirklich zu dem, was er sein soll. Der Wille Gottes als des höchsten Gutes ist, sich selbst mitzutheilen; im Sittengesetz findet diese Mittheilung zwar nach einer Seite hin statt, aber bloß um in ihr Gegentheil umzuschlagen, um das Bewußtsein der Sünde, der Strafe, der Entfernung von Gott zu bewirken. Daher fordert das Gesetz selbst eine Aufhebung seiner

Unvollkommenheit, eine Versöhnung des Gegensatzes, der in ihm liegt, es kann gar nicht das wirkliche Verhältniß Gottes und des Menschen ausdrücken, eine religio moralis ist eine Unmöglichkeit.

Das Sittengesetz ist nicht Zweck, hat seine Bedeutung nicht in sich selbst, sondern nur als Mittel der göttlichen Offenbarung. Gott will, daß wir ihn genießen und besitzen, in ihm unser höchstes Gut finden. Dieß ist nicht möglich ohne die zunächst im Gesetz gegebene Erkenntniß; allein die letztere muß sich dem höchsten Zweck der Einheit Gottes und des Menschen unterordnen. Das Gesetz hat sein Recht nur als Bedingung des in der Religion gesetzten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch; es ist nur die einseitige Offenbarung der göttlichen bonitas, nach der ideellen Seite hin für das Wissen, und als Ergänzung muß die von der benignitas ausgehende vollendete Selbstmittheilung Gottes in der Religion kommen. Der Standpunkt des Gesetzes wäre eben, was Zwingli für unmöglich erklärt, eine illuminatio ohne sanctificatio.

Liegt im Gesetz nur die ideelle Offenbarung Gottes, die in sich selbst die Unfähigkeit trägt, ein reelles Verhältniß zu begründen, weil sie die Endlichkeit des Menschen ignorirt, so erscheint als die wirklich gewordene Gottesoffenbarung die Religion, die Selbstmittheilung Gottes an den Menschen, unter Voraussetzung seiner Endlichkeit, die Mittheilung des Geistes als einer realen Lebenskraft zum Kampfe wider das Fleisch, unter Voraussetzung der kraft des göttlichen Weltplans wirklich gewordenen Sünde. Die Religion bestimmt sich demnach wesentlich als Erlösung.

Somit treten wir denn, nachdem wir das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen einander gegenübergestellt, auf den Boden der Geschichte. Von der Beschaffenheit des wirklichen Weltplanes hängt es ab, ob die Sünde hervortrete oder nicht; daß sie hervortritt, ist eine Thatsache, und damit erst ist das Verhältniß zwischen Gott und Mensch in einer bestimmten Form wirklich geworden. Jetzt erst, mit der Religion, ist die Schöpfung vollendet, in ihr erst der Zweck der göttlichen Güte erfüllt.

Wir gehen somit zu dem zweiten Haupttheil der Zwinglischen Lehre über, der das wirkliche Verhältniß Gottes und des Menschen zum Gegenstand hat. Da dasselbe nothwendig die Wirklichkeit des

Bösen zur Voraussetzung hat, so zerfällt derselbe von selbst in zwei Hauptabschnitte, von denen der erste die Frage behandelt, wie die Sünde wirklich geworden, der zweite die Erlösung beschreibt.

Zweiter Theil.

Lehre von der Religion.

Erster Abschnitt.

Die Voraussetzung der Religion, der Fall und die Sünde.

So bestimmt in den letzten Schriften Zwingli's seine eigene Consequenz ihn dazu hintreibt, für das Wirklichwerden der Sünde, für die Thatsache, daß der Weltplan Gottes eine unsündliche Entwicklung nicht zuließ, den Grund einzig und allein in der göttlichen Providenz zu suchen, so wenig tritt dieser Zusammenhang in früheren Schriften hervor.

Anfangs lehrt er noch ganz infralapsarisch. Wie wir oben gesehen, schreibt er in der Auslegung des Art. 5 der Schlußreden, schon damals sich selbst untreu, dem Adam freien Willen zu und legt sein und aller Geschlechter Schicksal in seine Wahl. Hätte er nicht gesündigt, so wäre er und wären alle seine Nachkommen am Leben geblieben. Gott wäre sin wegwyser, sin vernunft, sin geist und sin gmüt gsin. Do er aber selbs hat etwas wellen wüssen und sich mit sinem wüssen hoch bringen, do ist er und alles sin geschlecht in ihm ze steinhärtem tod gestorben, er hat sich des geists und der gnaden Gottes verzigen und sich dem gsatz und tod zu eigen gmacht.

Es ist hier ganz zweifellos ein freier Fall, die reale Möglichkeit, nicht zu sündigen, gelehrt, und wir haben kein Recht, mit Schweizer dieß nur ideell von der freien, d. i. willensmäßigen Natur des Menschen zu verstehen. Denn auch später wird noch in derselben Weise vom Falle gesprochen, wenigstens die von Anfang behauptete Abhängigkeit auch des Bösen von Gott nicht ausdrücklich auf den Fall ausgedehnt. Andererseits wird aber ebenso wenig der Fall der unverdorbenen Menschennatur gegenübergestellt; über die Möglichkeit, wie der von Gott gut geschaffene Mensch sündigen könne, bekümmert sich Zwingli nicht; es versteht sich ihm von selbst, daß Adam eigen=

willig sein und sündigen könne*). Die kurze christliche Einleitung, der Commentar und die Schriften gegen die Wiedertäufer lehren übereinstimmend, daß Adam durch Hochmuth verleitet von dem Baum gegessen und damit sich und seinem Geschlechte den Tod verdient habe; nebenbei wird auf verschiedene Weise die Erzählung der Genesis allegorisch erklärt, ohne damit (vgl. Zwingli's hermeneutische Grundsätze) die Realität des Factums mit allen seinen Umständen in Zweifel zu ziehen. Der Verführung durch den Teufel wird beiläufig gedacht, allein keinerlei Gewicht darauf gelegt. Nur eine Stelle des Commentars (III, 167) verdient nähere Beachtung. *Φιλαυτια* causa fuit, cur malesuadae obtemperaret uxori Adam. Natura ergo est homo sui amans, non ea natura, qua institutus fuerat praeditusque a Deo, sed qua, sorte quam Deus dederat non contentus, domi suae voluit boni malique peritus, imo Deo aequalis fieri. p. 168: In hoc deprehensus est quod deus boni malique sciens, clam creatore suo, fieri parabat; negari ergo malitia, negari ingenium, negari naturae vitium non potest. Wie sollen wir dieß verstehen? Einer natura, nicht der Freiheit, wird der Fall zugeschrieben; einer natura, die nicht erst Folge des Falls sein kann, weil sie ihn hervorbringt, die also neben jener von Gott eingesetzten ursprünglich vorhanden ist. Es giebt also neben der Natur, mit welcher der Mensch von Gott begabt war, noch eine andere, selbstsüchtige, fleischliche, oder mit andern Worten, die Selbstsucht, die Sünde gründet sich auf eine Natur des Menschen — der Fall ist also gar nicht Ursache der jetzigen Menschennatur, sondern Folge derselben — und was heißt dieß anders, als auch auf den Urzustand ausdrücklich ausdehnen, was wir oben aus de provid. als das Wesen des Menschen aufgestellt haben, den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist? Und muß nun diese zweite Natur gleichfalls von Gott gewirkt sein und der göttlichen Providenz gehorchen, was ist dieß anders, als die doppelte Wirksamkeit Gottes im Menschen? Einen Versuch zur Lösung des Widerspruchs, daß scheinbar die verderbte Natur des Menschen aus dem Fall und dieser wieder aus der Natur des Menschen abgeleitet wird, findet sich nicht; die verwandten Schriften, auch die declaratio

*) Mit Recht bemerkt Zeller, wie wenig Schuld Zwingli dem Stammvater des Menschengeschlechts gebe, und wie leicht er es im Ganzen mit der verhängnißvollen That von dieser Seite nehme.

de pecc. orig. nehmen es als zugestanden an, daß die φιλαυτια in dem Wesen des Menschen liege, um der willen sich Adam zu der vihischen Art kehrt — denn die vich thund wie ein unglöubiger mensch alle ding um ihretwillen. Insofern ist also Herzogs Bemerkung richtig, daß Zwingli „nicht die gehörige Achtung vor der unverdorbenen Menschennatur verrathe"; denn er wundert sich nirgends darüber, daß Adam so handelt; und Möhler (Symb. 6. Aufl. p. 98) hat allen Schein auf seiner Seite, wenn er darthut, daß Zwingli die Selbstsucht, d. h. das, was das Wesen der Erbsünde sei, schon als Ursache des Falls aufstelle, und so diesen aus der Sündhaftigkeit und nicht umgekehrt erklären wolle. Es zeigt sich also auch hier, daß Zwingli die ihm eigene Grundanschauung vom Wesen des Menschen auch da nicht verläugnen kann, wo er ganz in den Worten der Schrift zu sprechen glaubt. Der Urzustand zerrinnt ihm unter der Hand in ein bloß ideelles Sein, in die bloße Möglichkeit, daß Gottes Geist den Menschen ganz bestimmt hätte — daher er auch nie dabei verweilt, sondern ihn nur als Voraussetzung der Sünde Adams anführt, mit welcher erst die Geschichte in der That für ihn beginnt.

Können wir also am Sündenfalle nur so viel festhalten, daß er die erste That der Sünde war, daß er eine Schuld ist, sofern der Mensch bewußt dem göttlichen Gesetze entgegenhandelte, so ist die Hauptfrage nun, welcher Zustand bei Adam durch diese That gesetzt wurde? Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben, — mit der That Adams trat also der Tod ein. Nicht der leibliche, denn Adam lebte noch lange, also der geistige, die Entfremdung (I, 544) von Gott, der Verlust des inwohnenden, herrschenden und führenden göttlichen Geistes, das Dahingegebensein an die viehische Art des Fleisches, an die Selbstsucht, die Unmöglichkeit das Gesetz zu erfüllen, das allein des Geists Gottes ist. Homo totus caro factus est (III, 167. I, 184). Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est. Abdicat Deus hominem ut degenerem. Und so wird es denn offenbar, wie der Mensch, sofern er Mensch ist, nur Fleischliches, Gott Feindliches zu thun vermag; er wird sein eigener Sclave; da er Alles auf sich bezieht, wenn Gott ihn seinem Dichten und Trachten überläßt, so ist auch seine Erkenntniß und Urtheilskraft zerstört und verkehrt. Der ganze eingetretene

Zustand wird zusammengefaßt in die Worte: abhorret a Deo; sibi quisque Deus est.

Scheint es von der einen Seite, als sei dieß ein durch Gottes Anordnung erst eingetretener Zustand, so ist von der andern Seite offenbar, daß er ebenso in der Natur des Menschen schon begründet war und ohne weitere Verkehrung der menschlichen Natur eintrat, als Gott seinen Geist dem Menschen nahm. Das ganze Elend des Todes, in den Adam fiel, besteht im Verlassensein vom Geiste Gottes; die endliche Natur Adams ist frei gelassen, selbstständig geworden, statt Organ des Geistes zu sein, und dieß ist in Einem seine Sünde und seine Strafe. Wie viel Verwandtschaft Zwingli von dieser Seite mit der katholischen Lehre von den donis superadditis hat, liegt auf der Hand; der wesentliche Unterschied aber darf dabei nicht übersehen werden. Denn für das römische System bleibt der Trieb zum Guten zurück, und ist nur geschwächt; bei Zwingli ist das verloren, was, allerdings auch ein göttliches Geschenk, das Wesen des Menschen ausmacht; was zurückbleibt, ist nur Endlichkeit und Sünde, das geistige, Gott zugewandte Wesen ist vom actus zur bloßen potentia herabgesetzt, zur kraftlosen Empfänglichkeit, die erst durch neue Mittheilung des Geistes activirt wird. Im katholischen System tritt durch den Fall der Kampf des Fleisches und des Geistes hervor, bei Zwingli seine totale Unfähigkeit zum Guten. Dort ist das Wesen dieses Zustands die Concupiscenz; hier die φιλαυτια. Dort steht auf der einen Seite die natürliche Fähigkeit zum Guten, auf der andern die Lust zum Bösen; hier auf der einen Seite Gott, auf der andern der ganze Mensch in unvermitteltem Gegensatz. Nur das haben beide Lehren gemeinsam, daß der Fall die endliche Natur des Menschen nicht geändert, sondern nur in ihrem Wesen hat hervortreten lassen.

Soviel vom Zustand Adams nach dem Fall. Wie ist nun aber dieser auf sein Geschlecht übergegangen? wie ist die Sünde erblich? Es ist dieß eine Frage, die sich Zwingli darbieten muß, so lange er sich nicht das Verhältniß des ersten Falls zur Natur des Menschen klar gemacht hat; und so giebt er denn verschiedene Antworten. Einmal, Adam könne keine filios degeneres zeugen; ex peccatore peccatores nati sumus. Wir sind wie die jungen Wölfe, die von Geburt an eine unvertilgbare Raublust mitbekommen (II, 2, 289) — kurz, die Erbsünde ist ein Brest, der allen Menschen ange-

boren ist. Freilich steht der Annahme, daß die Sünde sich durch Zeugung fortpflanze, das entgegen, daß Zwingli (fid. expos. IV, 52) sich — wie er consequenterweise auch nicht anders kann — ganz entschieden zum Creatianismus bekennt. Doch er hilft sich anders. Der sündhafte Zustand ist eine conditio servi, eine Art Rechtsverhältniß. Es ist in der Ordnung, daß die Kinder eines Sclaven ebenfalls Sclaven sind; warum nicht auch, daß Adams Zustand auf seine Nachkommen übergeht? Alles dieß beweist nur, daß Zwingli kein Interesse haben konnte, die Erblichkeit der Sünde näher zu bestimmen, da von vorn herein jeder Mensch dieselbe Natur und also dieselbe Anlage zur Sünde haben muß, wie Adam.

Der Zustand Adams ist denn als vollständige Unfähigkeit zum Guten, als vollendete Selbstsucht, als totale Abkehr von Gott auf sein Geschlecht übergegangen. Scharf eifert Zwingli gegen die Halbheit der Vulgata, die das רַק רַע der Genesis mit „prona ad malum“ übersetze; der ganze Mensch sei verdorben. Wir müßten fast jede Seite besonders der Ausl. und des Comm. citieren, wenn wir einzeln nachweisen wollten, in wie starken Ausdrücken die totale Verderbniß geschildert wird. Homo natura malus est, heißt es, nihil quam impuritas, contaminatio et conspurcatio; omnia hominis cujusvis consilia peccatum sunt, quatenus ut homo consulit. Mit Nothwendigkeit folgen aus dieser verderbten Quelle die einzelnen Handlungen, die vor Gott allzumal Sünden sind; ja selbst adfectus peccata mortalia (VI, 1, 227). Eine justitia civilis kann es nicht geben; mit dem Verluste des göttlichen Geistes sind die Grundlagen aller Sittlichkeit geschwunden, und wenn die Menschheit nicht in unmenschliche Frevel und gräuliche Laster gefallen ist, so ist dieß nicht der Güte der menschlichen Natur, sondern der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben, die durch verschiedene Veranstaltungen die Bösen zwingt und „verhebt“. Alle menschlichen Versuche zur Gerechtigkeit und Frömmigkeit sind nichtig und verkehrt; quae homines sine verbo Dei ex bona intentione Deo obtrudunt, falsa sunt et a Diabolo dictata. Alles menschliche Gesetz ist nur sehr bedingt berechtigt, in vielen Dingen falsch und ungöttlich (wie z. B. der Diebstahl gestraft wird, die Lüge, die doch viel ärger ist, straflos bleibt, VI, 1, 210), alle menschliche Gesellschaft nur ein Nothstaat, der unter Voraussetzung der Uebertretung der göttlichen Gebote allein zuläßig, nur

Strafe der Sünde, an sich aber, eben weil er die Sünde voraussetzt, unsittlich ist. So sehr treibt Zwingli das Verderben der Welt auf die Spitze, daß er selbst die einfachsten Verhältnisse des Vertrags, das Eigenthumsrecht u. s. w. für bloße Folge der Sünde erklärt, und als Ideal des menschlichen Daseins eine radicale Auflösung unserer jetzigen Zustände in patriarchalische Einfachheit fordert, in der Jeder vollkommen frei von beengenden Gesetzen rein nach dem göttlichen Geiste lebt. (Predigt von göttl. und menschl. Gerechtigkeit.) Es ist dieß nichts als die consequente Ausführung des Gegensatzes zwischen Gottes Geist im Menschen und seiner fleischlichen Selbstsucht, des Satzes, daß nichts gut ist, als was unmittelbar von Gott kommt*).

*) Schenkel (Wesen des Protest.) und Zeller behaupten übereinstimmend auf Grund der Stelle im Comm. zum Evang. Matthäi VI, 1, 241 ff., daß Zwingli nicht Unfähigkeit zu allem Guten, sondern ein von Natur zurückgebliebenes Wirken des göttlichen Geistes im Menschen lehre, natürliche Gotteserkenntniß und auch eine gewisse natürliche Fähigkeit zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes dem Menschen zuschreibe. Allein von einer natürlichen Gotteserkenntniß kann bei Zwingli überall nicht die Rede sein, und in eben der Stelle VI, 1, 241 sagt er ausdrücklich, mit Beziehung auf Röm. 1: Accessit Paulus nonnihil ad gentilium, quum de Deo loquuntur, usum — non quod sic sentiat, quod dei cognitio et lex ab humana ratione proficiscatur — unde caute subjungit: Deus patefecit eis, ne quis putaret hanc a se aut suis viribus habere. Unter »Natur« verstehen die Heiden summi numinis operationem et providentiam (Beweise aus Cic. und Seneca). Was Seite 242 zwischen den Citaten aus Cicero und Augustin folgt, ist so verwirrt und zusammenhangslos, daß wir hieraus gegen die übrigen klaren Stellen keinen Beweis ziehen möchten. Was die ganze Ausführung beweist, ist nur, daß Zwingli die erlösende Thätigkeit des göttlichen Geistes so weit faßt, daß das specifisch Erlösende daran verloren geht. Gerade die Spannung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch zwingt ihn am Ende, jenes Verlassensein von Gottes Geist, als das er die Erbsünde wesentlich faßt, zu modificiren und anzunehmen, daß Gott seine Wirkungen nicht durch den Sündenfall habe unterbrechen lassen. Allein dieß gehört nicht in die Lehre von der Sünde, sondern von der Erlösung. Das andere aber, was man geltend machen könnte, daß ja nach Zwingli's Lehre dann der Mensch aufhörte Mensch zu sein, erledigt sich damit, daß die Fähigkeit zur Gotteserkenntniß und das Verlangen danach geblieben ist, nur so, daß die Wirklichkeit derselben von menschlicher Kraft nicht erreicht werden kann. Religion ist im Menschen auch im Zustande der Sünde; er bildet sich Vorstellungen von Gott, er verehrt seine Gedankengebilde, er hat die Ahnung der Wahrheit, aber diese selbst nicht. Die heidnischen Religionen sind

Diese Sündhaftigkeit, die Zwingli als bloßen Zustand morbus oder Bresten nennt, verdammt, für sich genommen, Alle die damit behaftet sind; denn wir werden als Feinde Gottes und damit in der Verdammniß geboren. So wenig der Jäger einen jungen Wolf schont, wenn er auch noch keinen Raub begangen hat, weil nothwendig die räuberische Art in ihm hervorbrechen wird: so wenig kann Gott den Menschen schonen, weil er mit einer sündigen Natur behaftet ist. III, 634 bejaht Zwingli mit ausdrücklicher Beziehung auf unmündige Kinder die Frage, ob der Bresten von Adam her mortales omnes diris aeternae mortis addicat, und berichtigt p. 637 die früher (in der Schrift vom Touf II, 1, 278) ausgesprochene Vermuthung, daß die Kinder, die nicht haben wirklich sündigen können, auch nicht verdammt seien*).

Damit ist die gewöhnliche Vorstellung, daß Zwingli „milder" als die übrigen Reformatoren von der Erbsünde lehre, hinlänglich widerlegt. Der Differenzpunkt zwischen ihm und der übrigen protestantischen Dogmatik liegt einzig und allein in der Frage: Ist dieser sündhafte Zustand eine Schuld des Einzelnen, kann er daher Sünde im eigentlichen Sinne des Worts genannt werden? Nein, antwortet Zwingli, denn zum Begriff der Schuld gehört allerdings nothwendig das Moment der That; ein Zustand, eine bloße Anlage, die Jemand ohne sein Zuthun von Geburt hat, kann nicht in Wahrheit Sünde sein. Unter Sünde verstehen wir ein Werk, nichts Wesentliches, das in uns bleiben und in uns wohnen kann; für das letztere paßt nur die Bezeichnung „Brest". Adams Sünde allein ist wirkliche Sünde, Schuld und Verbrechen; der dadurch herbeigeführte Zustand nur Strafe der Schuld, nicht die Schuld selbst. Deßhalb sagt auch Paulus ausdrücklich, der Tod habe geherrscht

---

eben dadurch entstanden, daß der religiöse Drang des Menschen sich selbst Befriedigung gab, statt sie von Gott zu erhalten; daher ihr gemeinschaftlicher Charakter, daß sie den wahren Gott nicht finden, sondern, dem Wesen der Sünde getreu, im Kreise des Endlichen bleiben, und Creaturen zu ihren Göttern machen. Vgl. VI, 1, 235. Numinis reverentia ac religio etiam apud Ethnicos fuit. Quod si qui sunt, qui metu numinis non tenentur, pecudes verius quam homines dicendi sunt. At quae est apud impios religio non est perpetua et constans.

*) Inwiefern allerdings diese Lehre inconsequent ist, wie Zeller behauptet, wird sogleich besprochen werden.

ἐπι τους μη ἁμαρτησαντας ἐπι τῳ ὁμοιωματι της παραβασεως Ἀδαμ, über solche die (sofern, wie bei Kindern, nur die Erbsünde in Betracht kommt) nicht wirklich gesündigt haben. So bestimmt übrigens Zwingli diese Unterscheidung zwischen Sünde und Brest macht, so wenig sträubt er sich dagegen, uneigentlich auch die Erbsünde peccatum zu nennen, weil sie fons, ingenium peccati ist; und so unterschreibt er in Marburg den Satz, daß die sünd uns sye von Adam anerboren und ufgeerbet, und sye ein söliche sünd, daß sie alle menschen verdammet; und wo Jesus Christus uns nit zu hilf kommen wäre mit sinem tod und leben, so hätten wir ewig daran sterben und zu Gottes rych und seligkeit nit kommen müssen.

Trotzdem veranlaßt die Bezeichnung der Erbsünde als eines Bresten Schenkel zu dem Vorwurf einer oberflächlichen, zu leichten Auffassung der Sünde. Sie ist nur ein Zustand, also — meint Schenkel — etwas ganz Unschuldiges; „dieß ist die anfängliche Anschauung und auch im Fortgang findet sich leider keine Aenderung. — Wenn die Wirkung Sünde ist, warum sollte es die Ursache nicht sein?“ Dieses „warum“ beweist, daß Schenkel den Knoten der Frage nicht gefunden hat, denn gerade ein solches darum läugnet Zwingli aus dem Grunde, weil zur Sünde die That, die bewußte That gehöre. Ebenso ungenau ist Schenkels Satz, daß erst den die Erbsünde verdamme, der sich seines Zwiespalts mit Gott bewußt sei; es beruht dieß auf der falschen Voraussetzung, daß für Zwingli die Verdammlichkeit des Menschen durch seine Schuld bedingt sei, während er die Erbsünde auch ohne Schuld die Kinder verdammen läßt, und nur keine Schuld annimmt, wo keine bewußte That möglich ist. Unschuldig (in des Worts engstem etymologischen Sinne) mögen die Kinder, etwas Unschuldiges mag die Erbsünde sein, aber sie verdammt doch.

Also handelt es sich um einen bloßen Wortstreit? und wenn Zwingli, wie er sich wohl bewußt ist (II, 1, 287 ff.), von der ganzen bisherigen Theologie abweicht, so ist dieß bloß Folge der größeren Schärfe seiner Definitionen? Doch nicht; Schenkel hat Recht, wenn er eine tiefere Differenz herausfühlt; nur hat er sie nicht richtig bestimmt. Sie liegt darin, daß Zwingli vermöge seines Begriffs vom Gesetz die Verdammlichkeit der Erbsünde nicht festzuhalten vermag, sobald er sich das Wesen des Gesetzes in seinem Verhältniß zur

Religion klar macht. Sünde, sagt er, ist nur da, wo das Gesetz ist; ubi non est lex, ibi non est praevaricatio. Der Zustand, in dem wir uns von der Geburt an ohne unser Zuthun befinden, kann von uns nicht als Sünde erkannt werden, bis wir in wirklichen Gegensatz gegen ein als verbindlich gewußtes Gesetz getreten sind; denn nicht in der Natur des Menschen, die nicht anders sein könnte, sondern im Widerspruch gegen das Gesetz liegt das Wesen der Sünde. Allein wenn nur der schuldig sein soll, der dem Gesetze, das er erkannt hat, nicht gemäß ist, warum verdammt die Erbsünde? Weil sie ein Zustand ist, antwortet Zwingli, der dem Gesetz, dem Willen Gottes nicht adäquat ist, der die φιλαυτια in sich schließt, statt die Disposition zu vollendeter Heiligkeit — und er verfällt damit in die oben nachgewiesene Antinomie, daß das einemal das Gesetz nur für den Menschen als pädagogisches Mittel mit subjectiver Verbindlichkeit gegeben sein soll, das anderemal seine unbedingte, objectiv normirende Kraft angenommen und auf Wesen ausgedehnt wird, für die es gar nicht vorhanden ist. Haben wir oben nachgewiesen, daß Zwingli das Gesetz nur in der ersten Bedeutung festhalten kann, so gilt von der Verdammlichkeit der Erbsünde gleichfalls, daß sie nur eine ideelle ist, die Consequenz eines Verhältnisses, das in der Wirklichkeit gar nicht besteht; wie das Gesetz selbst zur religio drängt, so ist in derselben auch jene Verdammlichkeit von vorn herein aufgehoben; die Erbsünde wird zu einem von Gott geordneten Zustand, der nach dem göttlichen Plane die Voraussetzung der Erlösung ist.

Diese Lösung des Widerspruchs ist denn im Anamnema enthalten, dessen Darstellung wir absichtlich an's Ende verlegen, um die allmähliche Entwicklung des Zwinglischen Systems zu veranschaulichen. Erst hier wird die Frage erörtert, wie denn der Fall und die dadurch begründete oder hervorgetretene Sündhaftigkeit sich zum Ganzen des göttlichen Weltplans verhalte, erst hier der Versuch gemacht, für die That Adams, die als unbegriffenes Räthsel in der Geschichte steht, im göttlichen Wesen selbst den ewigen Grund zu suchen.

Es muß auffallen, daß so spät erst Zwingli zu dieser Auffassung gekommen ist, da alle Elemente dazu schon vor Abfassung des Commentars sich finden. Die Grundlage, die Lehre von der göttlichen Vorsehung steht fest; daß das Böse im Ganzen betrachtet gut

sein muß, ist im Wesen Gottes gegründet; daß die höchste Einheit Gottes und des Menschen, in der sich seine Selbstmittheilung erst vollendet, durch den Fall bedingt sei, setzen alle Schriften voraus; aber auch daß das Böse für den Menschen selbst religiösen Zwecken diene und dazu von Gott geordnet sei, wird von Anfang an behauptet. Nicht nur sagt die Auslegung, daß dem Glaubigen auch das Sündigen zum Besten diene, sofern er dadurch ganz und gar auf Gottes Gnade allein vertrauen lerne; sondern auch universell stellt das in jeder Hinsicht merkwürdige Schreiben an die Toggenburger (Juni 1524, VII, 352) das Böse als pädagogisches Mittel in der Hand der Vorsehung dar. Zwingli dankt Gott, daß seine Landsleute aus der ägyptischen Finsterniß erlöst sind, worin sie, wie er hofft, den wunderbaren Rath der göttlichen Weisheit sehen werden, die den Menschen, wenn er überweise wird, nach seinen Rathschlägen und Erfindungen wandeln läßt, bis daß er in eine solche Unwissenheit kommt, daß er Nichts denn ein Fleisch wird, bei dem Gott nicht bleibt. „Solche stockblindheit hätte an den menschen ohne besunderes urtheil Gottes nicht mögen fallen, sunder Gott laßt solche finsterniß darum wachsen, daß der mensch an seiner eigenen unwissenheit und mißwandel die verführung des fleisches, und herwiederum das liecht und gewüße des göttlichen wortes erlernete — dieß hat uns der allmächtig Gott alles zugefügt, damit wir sin macht und gnad, und dagegen unser bresten blindheit und schuld desto heller erkanntind. — Wir dürfen nur diese Auffassung von der Geschichte der Kirche auf die der Menschheit ausdehnen, um die Entwicklung des Anamnema zu haben.

Hier erst wird die Frage erledigt, wie es mit Gottes Weltplan vereinbar sei, daß Adam gefallen; hier erst wird klar die Consequenz gezogen, daß wenn Alles durch die göttliche providentia geordnet ist, auch der Fall und die damit beginnende Sündhaftigkeit nur ein von Gott gewolltes und geordnetes Mittel seiner ewigen Zwecke sein kann. Daher überschreibt Zwingli das fünfte Kapitel: Non esse alucinatam divinam sapientiam sive creando, sive per legem docendo hominem quem lapsurum esse sciebat — und daß in den letzten Worten, sowie in dem gleichfalls gebrauchten ut labi posset (IV, 199) kein Widerspruch gegen die directe göttliche Anordnung des Falls liegt, erhellt auf's schlagendste aus der Beweisführung selbst, aus dem

gleich folgenden Horum utrumque (den Fall der Engel und der Menschen) operatus est Deus.

Der letzte Grund des Falls liegt in dem Zweck der Schöpfung. Die intelligenten Wesen sind dazu geschaffen, Gott als das höchste Gut zu erkennen und zu genießen. Erkenntniß aber ist für einen endlichen Verstand durch Gegensätze bedingt; wir erkennen Jedes nur, indem wir zugleich sein Gegentheil erkennen. Justitia quomodo cognosceretur ni esset injustitia? Nam bonum non cognoscitur quid sit, ni malum sit, cujus comparatione et aestimatione boni ratio surgat. Porro injustitiam in sese nobis ostendere numen quum nulla ratione posset, per creaturam injustitiae exemplum produxit. Angelo et homini quod rectum et sanctum est praescripsit, et contra quod iniquum et perfidum erat vetuit. Nondum erat injustitia, quum nemodum transgressus esset legem. Transgreditur ergo uterque, quia uterque scire debuit, quid esset justitia et innocentia (daher die alsbaldige Offenbarung der Gerechtigkeit in der Strafe). Bono igitur angeli et hominis factus est uterque ad istum modum, ut labi posset. Lapsu enim angeli perfidia et mendacium emerserunt, hominis lapsu peccatum et injustitia*). At ista velut indices veritatis ac fidei innocentiae ac justitiae vultum utrique ordini demonstrant. So ist also weder die Güte noch die Weisheit Gottes durch den Fall geschmälert, denn die Güte hat dem Menschen Erkenntniß Gottes mittheilen wollen und die Weisheit den Weg dazu gefunden.

Der Fall folgt damit nothwendig aus der Schöpfung der Menschen selbst; der Mensch konnte gar nicht anders geschaffen werden, wenn Gott nach seiner ewigen Güte sich offenbaren wollte; so ist der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit der Sünde und dem göttlichen Gesetze in der That auf die oben bezeichnete Weise gelöst, so gelöst, daß das Gesetz selbst die Wirklichkeit der Sünde fordert. Einheit mit Gott ist nur möglich, wenn zuvor der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen in seiner ganzen Schärfe erkannt ist; und damit er erkannt werde, muß er wirklich sein. So bestimmt Zwingli's

*) Es ist nicht abzusehen, wozu diese Unterscheidung: Zwingli legt auch um so weniger Gewicht darauf, als er überhaupt den Fall der Engel nur nebenher anführt.

Auffassung der Gottesidee auch diese Lehre; hat er dort die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen bis in die äußerste Spitze verfolgt, aber eben deßwegen das Eine nur in Beziehung auf das Andere denken können, so tritt dieselbe Denkweise auch im Wesen des Menschen hervor; so wenig Gott für Zwingli denkbar ist ohne seinen Gegensatz, so wenig ist der Mensch denkbar ohne die Sünde; ja die Sünde erst macht sein Wesen begreiflich, indem sie dem in ihm liegenden Gegensatz seine wahre Bedeutung giebt und ihn insoweit versöhnt, als in der Einheit des göttlichen Willens das Fleisch, statt der bloße Feind des Geistes, Mittel zu seiner Entwicklung wird. In der Bestimmung der Natur des Menschen zeigt sich ja überhaupt nur wie in einem Brennpunkt das allgemeine Verhältniß Gottes und der Welt.

Ein Widerspruch zwischen der Anschauung des Anamnema und Zwingli's früheren Schriften, wie ihn Herzog zu finden glaubt, ist also nur insofern vorhanden, als jenes dem Fall Adams seine metaphysische Grundlage giebt. Die Lehre vom Falle Adams, und die Lehre des Anamnema schließen sich nicht aus, sie vereinigen sich darin, daß der Fall und der dort geschilderte Zustand des Menschen sich wie actus und potentia verhalten. Der Fall Adams unterscheidet sich nur dadurch von dem Sündigen der späteren Geschlechter, daß er der erste Fall, der Anfang der Geschichte überhaupt war; die Sünde ist durch ihn nicht erzeugt worden, sondern nur in die Wirklichkeit eingetreten. Will die gewöhnliche Lehre besagen, daß wir durch Geburt in dem Zustande sind, in dem Adam nach dem Fall war, so gehört nach Zwingli bei jedem Einzelnen noch die That dazu, und die Wahrheit ist, daß wir fallen, wie Adam fiel, nicht weil er fiel, sondern weil wir dieselbe Natur haben, die er mit sich brachte, weil überhaupt, wie das Leben der Menschheit im Ganzen, so das Leben jedes Einzelnen erst mit dem Falle wirklich wird. Der Mensch fängt damit an, Mensch zu werden, daß er fällt, daß der Gegensatz, der sein Wesen ist, wirklich wird.

Ist aber so aus dem Wesen Gottes, aus seinem Willen sich mitzutheilen die Sünde als nothwendig deducirt, so fordert sie zugleich wieder ihre Aufhebung. Denn der in ihr hervorgetretene Gegensatz zwischen dem Menschen und Gott ist der gerade Widerspruch gegen den Zweck der Schöpfung, der dahin geht, ut homo

commercium cum summa mente haberet. Hujus autem commercii spes omnis intercidisset, si lapsui providentia medelam non procurasset (IV, 140), denn die Sünde besteht ja eben in der Entfernung von Gott, und selbst die dafür verhängte Strafe kann als Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit nicht erkannt werden, so lange der Mensch in der Sünde bleibt; zu der Manifestation der Gerechtigkeit muß der Erweis der Güte kommen*), zugleich mit dem Falle auch die Erlösung geordnet sein, als die Verwirklichung der religio, der Einheit Gottes und des Menschen. Darin erst kommt der Schöpfungsrathschluß zur Vollendung; darin erst hat Gott seine wirkliche Mittheilung an die Geschöpfe erreicht, wie seine Güte sie verlangt. Die Güte ist es, die Gott treibt; als Gerechtigkeit muß sie sich zuerst offenbaren, die Absolutheit Gottes gegenüber dem Endlichen, den Gegensatz zur Wirklichkeit und zum Bewußtsein bringen, als Gnade ihn wieder aufheben, und thatsächlich beweisen, daß zu eigenem Heil der Mensch gefallen ist. So haben sich die göttlichen Eigenschaften, seine Unendlichkeit als Gegensatz gegen das Endliche, und seine Unendlichkeit als der Wille der Selbstmittheilung in der Schöpfung selbst in Fall und Erlösung vermittelt. Die ganze Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ist nichts, als die fortschreitende Verwirklichung und Lösung dieses Einen Gegensatzes, die Abkehr von Gott und die Rückkehr zu ihm. Diese schöne, große Auffassung ist ausgesprochen in den Worten des Commentars: Hinc ergo religionem originem sumsisse luce clarius videmus, ubi Deus fugitivum hominem ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor futurus erat.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion als Erlösung.

A. Der Rathschluß der Erlösung.

Um darzuthun, wie Zwingli allmählich dazu kam, auch den Fall in die Einheit des göttlichen Schöpfungswillens aufzunehmen, haben

*) Fid. rat. IV, 5. Hactenus — bis zur Vertreibung Adams aus dem Paradiese — manifestabatur dei justitia. Porro quum tempus esset prodendae bonitatis, quam non minus ab aeterno quam justitiam ostendere constituerat, misit filium etc.

wir im vorangehenden Abschnitt den strengen Gang des Systems verlassen; hier liegt ein gleiches Interesse nicht vor, denn von Anfang an führt Zwingli die Erlösung allein auf den gnädigen Willen Gottes zurück, und die ganze Entwicklung dieser Lehre besteht in dem Fortschritt von dem einfachen Ausdruck des Hauptsatzes zu seinen verschiedenen Consequenzen. Wir gehen also hier den natürlichen Weg vom Willen Gottes zu seiner Verwirklichung, indem wir zunächst den Rathschluß der Erlösung näher bestimmen, den die bisherige Entwicklung als mit dem Willen der Schöpfung nothwendig gegeben uns gezeigt hat.

Die Erlösung ist gegründet in einem freien, mit dem Schöpfungswillen gleich ewigen Decrete der göttlichen Liebe, welche in Christo für die einzelnen Menschen zugleich mit dem Falle ihre Herstellung zur Gemeinschaft mit Gott beschlossen hat.

1) Der Rathschluß der Erlösung ist frei, gleich ewig mit der Schöpfung, allein aus Gottes Barmherzigkeit hervorgegangen. Daß die früheren Schriften wenig Gelegenheit haben, auf ein ewiges Decret zurückzukommen, ergiebt sich aus ihrem oben bezeichneten Charakter; sie sind ganz gegen die Verachtung des historisch ausgesprochenen göttlichen Willens gerichtet, und haben es also mit der die Gegenwart betreffenden practischen Seite des Erlösungswerkes zu thun. Die practischen Consequenzen der Lehre von Gott als dem höchsten Gut, die Autorität der Schrift, die alleinige Versöhnung in Christus treten daher in den Vordergrund. All min arbeit und unruw, sagt Zwingli 1522 (I, 86), streckt sich dahin, daß alle menschen recht erlernind, was großer gnaden und heils der sun Gottes uns geben hab, daß alle zuflucht zu Gott werd ghebt durch das thür heilig lyden Christi, daß sin lehr harfürgezogen und der menschen hinder sich gethon werde. Der Rathschluß der göttlichen Gnade erscheint zeitlich bedingt durch das Mitleid mit der gefallenen Menschheit, und in seiner Verwirklichung von Christi Leiden abhängig. Allein so wenig diese Schriften darauf ausgehen, theoretisch zugleich alle Folgerungen zu ziehen, so ergiebt sich doch aus dem Satze, daß Gott das höchste Gut sei, von selbst auch für die Auslegung (Art. 50. Predigt v. göttl. und menschl. Ger. I, 431), daß Christi Sendung Erweis der

luteren gnad Gottes sei, der um sin selbs willen vergiebt. Noch deutlicher spricht der Commentar, wenn er die Zurückrufung Adams, den Anfang der Religion allein aus der göttlichen Barmherzigkeit ableitet, und die Verheißung des Erlösers erst als Folge dieses ersten Schritts darstellt (III, 173). Zum bestimmten Ausdruck übrigens kommt der Gedanke Zwingli's in der Zeit, wo er überhaupt durch die Streitigkeiten mit den Wiedertäufern genöthigt war, über das gegenwärtige Leben des Menschen hinaus und zurück in seinen Grund im göttlichen Willen zu gehen. Der El. in Catab. str. (1527) lehrt, daß in Voraussicht des Falls Deus foedus jam concinnaverat, antequam homo esset formatus; medelam composuerat, priusquam iste sibi vulnus infligeret — ut pacem aeternam atque laetitiam haberemus — woran sich dann die schon gegebene Ausführung des Anamnema anschließt.

Daß dieser Rathschluß ein freier, von Nichts abhängiger Erweis der göttlichen Liebe ist, daß in ihm die göttliche Gerechtigkeit, die Strafe des Sünders verlangt, schon überwunden sein muß, lehrt schon der Commentar; Gott tödtet Adam nicht, sondern nur quatenus justitia exigit verwandelt er seinen glücklichen Zustand in einen leidensvollen; fervente facinoris justa ira benignius quam culpa mereretur judicavit. Es liegt an dieser Bestimmung, die auch damit schon gegeben ist, daß der Rathschluß der Erlösung gleich ewig mit dem der Schöpfung, nicht durch zeitlich Geschehendes oder durch die Voraussicht eines solchen vermittelt ist, deßwegen sehr viel, weil sich sowohl die Prädestinationslehre als die Lehre vom Werk Christi darauf gründet.

Der Inhalt des so von Gott beschlossenen Bundes ist nichts Anderes, als die wahre Religion, die darin besteht, daß er unser Gott und wir sein Volk sind (III, 419), die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, die unbedingte, willige, bewußte Unterwerfung unter den Alles bestimmenden Geist, mit Einem Wort, die Sendung des göttlichen Geistes selbst, als die thätige, energische Selbstmittheilung des höchsten Gutes.

2) Der von Gott beschlossene Bund ist wesentlich ein Bund in Christo, und stellt sich also näher dar als die ewige Vorherbestimmung Christi als des Erlösers und Mittlers. Christus ist die höchste, vollkommenste Offenbarung der göttlichen Liebe, die Vollen-

dung und der Mittelpunkt seiner Selbstmittheilung, das von Ewigkeit beschlossene Ziel der ganzen Weltentwicklung, in dem der Wille Gottes sich erst ganz erfüllt. In diesem Sinne wird gesagt, daß um Christi willen Gott die Menschen erlöse. Deus beat sed per Christum, hoc est per se ipsum, per bonitatem ac gratiam suam. So ist es also nicht zu verstehen, als ob Christus und sein Werk ein für Gott von außen kommender Beweggrund, als ob die Erlösung an Christi Tod geknüpft wäre; vielmehr ist die von Christo vollzogene Versöhnung selbst von dem Erlösungswillen der göttlichen Barmherzigkeit abhängig. Quod justitiam oblato filio placavit, itidem est misericordiae opus. Das Anamnema, auch hier die consequenteste Darstellung, lehrt, daß zugleich mit der Anordnung des Falls Gott die Welt neu zu schaffen und zu beleben beschlossen habe durch vollständiges Eingehen in die Endlichkeit. Alle andern Thaten Gottes sind nur umbra praefigurata ejus commercii, quod aliquando per filium suum cum mundo initurus erat. Una via, una vita, una veritas, unus mediator Dei et hominum Christus. — Die Frage, ob Gott die Welt auch anders hätte erlösen können, wird bald von der Satisfactionstheorie aus verneint, bald im Interesse der göttlichen Allmacht und Weisheit bejaht — wiewohl leicht zu sehen ist, daß eben diese Eigenschaften gleichfalls die Verneinung fordern.

3) Misit ergo Deus filium, qui nostra fieret justitia, sanctificatio et redemptionis pretium; idque iis modo fieret, qui a Deo electi atque intus spiritu docti id firmiter crederent (Am. ex. III, 498). Somit ist der Umfang der Erlösung, sind ihre einzelnen Objecte bestimmt, nur auf diese bezieht sich die Thätigkeit Gottes und Christi; und zwar machen sie nur einen Theil des Menschengeschlechts aus.

Daß die Prädestinationslehre eine wesentliche Stelle in Zwingli's System einnehme, braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden. Ebrards Behauptungen haben von Schweizer die gebührende Zurechtweisung erfahren, und Zeller hat gezeigt, daß man dieses Dogma als Mittelpunkt des Zwinglischen Systems darstellen kann, ohne seinen Aussprüchen im Einzelnen viel Gewalt anzuthun. Allein die Frage ist noch nicht erledigt, welche Stellung diese Lehre in Zwingli's Gedankenkreise wirklich gehabt habe.

Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, wie spät Zwingli diese Lehre entwickelt hat; sie erscheint als die theoretische Consequenz der Art und Weise, wie Zwingli das Wesen der Religion, des Glaubens bestimmt. In den Schriften, welche die Reformation begründet, und die schweizerische Kirche in's Dasein gerufen haben, in den Schriften, in welchen Zwingli in deutscher Sprache sein religiöses Bewußtsein mit der größten Energie, mit der lebensvollsten Wärme ausgesprochen hat, findet sie sich nicht; sie tritt erst auf, als er, durch Streitigkeiten innerhalb des Protestantismus genöthigt, sein System theoretisch vervollständigt und abgrenzt, sie verdankt speciell ihre Ausbildung dem Bestreben eine sichere Grundlage für die Zulässigkeit der Kindertaufe zu erhalten. Sie ist ein nothwendiges Element des Zwinglischen Systems; in seinem reformatorischen Bewußtsein ist sie nicht gewesen.

Hier ist vielmehr der Mittelpunkt aller Lehre der Satz, daß alles Gute, aller Glaube und alle Seligkeit allein von Gott komme, „von dem Vater der Liechteren;" und als Kehrseite desselben tritt auf, daß auch der Unglaube, das Verhärtetsein allein dem göttlichen Willen zugeschrieben werden müsse, der Gute und Böse mache, wie er sie haben wolle. Allein was Zwingli dabei im Sinne hat, ist nur die lebendige Gegenwart, über die er nirgends auf ein ewiges Decret zurückgeht; sein ganzer Begriff der Religion kann ohne diese theoretische Reflexion ungeschmälert bestehen. Selbst der Commentar kennt keine Prädestinationslehre; denn wo im Abschnitt de merito (III, 282) das Wort praedestinatio gebraucht wird, ist es ganz gleichbedeutend mit providentia, und sagt bloß, daß alles Geschehen von Gott zum Voraus bestimmt sei; es bezieht sich auf die Handlungen, nicht auf die Personen*). Wenn im Antib. adv. Ems. III, 140 von providentia quam aliter praedestinationem vocant die Rede ist, so wird als deren Bedeutung nur angegeben: libera dei voluntate sic vel sic nascimur, vivimus, degimus. Wenn im Comm. III, 284 die Frage aufgeworfen wird: Cur fecisti me ad hunc modum, so antwortet Zwingli: Ad hunc abi, qui illos creavit,

*) Es ist eine Verwechslung verschiedener Bedeutungen, wenn Zeller ohne Weiteres die praedest. des Commentars im gewöhnlichen Sinne nimmt, und Stellen aus diesem und dem Anamnema nebeneinander stellt, als bedeute praedest. in beiden dasselbe.

et rationem actionum ejus ab illo percunctare — nos scimus figulo potestatem esse, ex eodem luto facere aliud quidem vas ad honorem, aliud autem ad contumeliam. Was am nächsten an die Prädestinationslehre streift, sind also nicht Zwingli's, sondern des Apostels Worte. Für Zwingli bezeichnet das prae bis jetzt keineswegs ab aeterno, sondern nur die vollständige Abhängigkeit der Menschen von Gott, die Priorität der Ursache. Näher kommen der eigentlichen praedestinatio, als Erwählung der Einzelnen zum Glauben oder Unglauben durch ewigen Rathschluß zuerst die decl. de pecc. orig., wo beiläufig Röm. 9—12 angeführt wird, und dann El. c. Catab. (1526 und 1527). Electio firma, libera ac minime alligata supra baptismum et circumcisionem, imo supra fidem et praedicationem (III, 424 ff.). Dieser Satz wird bewiesen aus dem 8. Capitel des Römerbriefs. Das Heil, sagt dort Paulus, kommt aus dem Glauben, der Glaube aber ist nicht des Menschen Werk, sondern Gottes. Is ergo eam dat eis quos vocavit; eos autem vocavit, quos ad salutem destinavit; eos autem ad hanc destinavit quos elegit; elegit autem quos voluit. Das Heil ruht also allein in der göttlichen Erwählung, und diese ist unbedingt frei, in nichts von dem Wesen des Menschen abhängig, willkürlich. Die Entwicklung selbst zeigt deutlich, daß Zwingli praedestinare bloß als Uebersetzung von προοριζειν gebraucht, während das eigentliche Wort, das den letzten Grund des Heils im göttlichen Willen bezeichnet, die electio (προεγνω) ist. Daher p. 424 electio aut illam sequens praedestinatio. Auch hier also wird das Wort nur gebraucht in dem Sinne des wirksamen, göttlichen Willens, daß ein Mensch so sei; praedestinare ist nur destinare antequam natus est; und einen vorzeitlichen Rathschluß Gottes kennt Zwingli nur, wo er p. 429 die Stelle Eph. 1, 4. citirt. So schreibt Zwingli im Sommer 1527. Es ist deutlich, daß der Römerbrief hauptsächlich ihn zur Ausbildung der Lehre veranlaßt hat *).

Allein die Consequenz drängt ihn von selbst weiter, und im Anamnema finden wir denn seine Lehre vollständig ausgebildet und mit seinen übrigen Anschauungen vermittelt, wiewohl auch hier das

*) Es mag beiläufig bemerkt werden, daß Picus von Mirandula die Prädestinationslehre nur im Vorbeigehen berührt.

Wort, das er vorzugsweise gebraucht, electio ist. Electio est libera divinae voluntatis de beandis constitutio, oder (nach Quaest. de sacr. bapt. 1530. III, 572) aeterna praesensque super his qui aeterna beatitudine usuri sunt constitutio. Die Meinung, daß Gott einen Menschen prädestinire, wenn er vermöge seiner Weisheit gesehen, wie er sein werde — quae olim scholas colenti placuit — wird entschieden verworfen; si destinatio sequeretur nostram dispositionem, jam aliquid ex nobis ipsis essemus aut fieremus priusquam Deus de nobis constitueret. Eben deßhalb, weil nur von Gottes ewigem, unveränderlichem Willen die Erwählung abhängig ist, ist sie selbst unveränderlich. Manet electio firma.

Damit ist denn die Consequenz gezogen, daß der allgemeine göttliche Rathschluß, die Menschheit zu erlösen, wesentlich zugleich die Einzelnen als solche zum Gegenstand haben müsse. Dabei muß jedoch stehen bleiben, daß die Erwählung durchaus eine Erwählung in Christus ist, wie Zwingli gegen den Einwurf: Si per electionem ad Deum itur, ergo evacuatus est Christus (III, 429) ausdrücklich hervorhebt. Wenn freilich daneben die Erwählung so sehr als der einzige Grund des Heils dargestellt wird, daß ihre zeitliche Folge, der wirkliche Glaube nur beziehungsweise nothwendig ist (wie denn in unmündigem Alter Sterbende um nichts weniger erwählt sind, als die zum Glauben kommen); wenn mehrfach hervorgehoben wird, daß Gott die Seinen erwählt, wo sie sind, und die Erwählung insbesondere auch auf die Heiden, die vorchristliche Zeit sich ausdehnt (III, 572. 575. VI, 1, 242. VII, 549. VIII, 179), so ist in dem Zusatz „in Christo" offenbar nicht die Bedingung mit inbegriffen, daß der Erwählte in reale Beziehung zu dem historischen Christus trete, sondern nur das ausgesagt, daß die Erwählung eines Jeden gegründet sei auf den allgemeinen, in Christo als seinem höchsten Ziel sich vollendenden Erlösungsrathschluß. In Wahrheit ist ebenso Christus gesandt um der Erwählten willen; der Rathschluß der Schöpfung schließt in Einem untheilbaren Acte die erlösende Offenbarung und in ihr sowohl die Erwählung ihrer einzelnen Objecte als die Bestimmung ihres Trägers und Vermittlers in sich.

Steht somit fest, daß die Verwirklichung der göttlichen Offenbarung nur die Ausführung eines unabänderlichen, ewigen Rath-

schlusses ist, so erstreckt sich doch dieser nicht auf alle Menschen, die Erwählung ist eine partikuläre, es steht ihr die repudiatio gegenüber, welche in gleich ewiger und unabänderlicher Weise den andern Theil der Menschen von der Erlösung ausschließt, verwirft und verdammt. Schon die decl. de pecc. orig. (III, 362) stellt im Anschluß an den Römerbrief electio und abjectio gegen einander, wiewohl die letztere mehr ein Belassen im Strafzustand ausdrückt; später wird ganz entschieden auch der Zustand der Sünde, der Unglaube auf Gottes unabänderlichen Willen zurückgeführt; electio und reprobatio treten sich gegenüber, sowohl im göttlichen Willen, als in ihren zeitlichen Folgen. Wie bei dem Erwählten fortan Alles nur von der Erwählung abhängt, und er unfehlbar gerade das werden muß, wozu er bestimmt ist, so ist auch der Verworfene ganz an seine Bestimmung gebunden und erfüllt sie wie ein unausbleibliches Schicksal. So hat den Esau die göttliche Vorsehung geschaffen, ut viveret, et impie viveret. Kurz, was die Menschen thun, das thun sie pro electione aut repudiatione (IV, 133 vgl. III, 572).

So ist denn plötzlich in das Wesen Gottes eine Willkür verlegt, welche die strenge Consequenz durchbricht, mit der bisher aus dem Begriff des höchsten Gutes alle seine Eigenschaften und Thätigkeiten abgeleitet worden sind; eine Willkür, für welche in Gott selbst kein Grund vorhanden zu sein scheint; eine Willkür, welche die Güte Gottes aufzuheben droht. Wie kann die ewige Verdammniß eines Theils der Menschen Gegenstand des göttlichen Willens sein, der die Welt, und insbesondere die Menschen dazu geschaffen hat, daß er sich ihnen zu genießen gebe? Zwingli stellt sich diese Frage selbst im Anamnema, und stellt dort als den Zweck der Verwerfung die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit auf. Quod si bona pars (fährt er p. 105 fort, nachdem er aus der Offenbarung Gottes bewiesen, daß er die Seligkeit der Menschen wolle) aeternis ergastulis et latomiis mancipatur, quamvis id jure propter contumaciam irrogetur, huc tamen nati sunt divina providentia, ut justitiam illius exempla facti praedicent. p. 115: — Decreverat Pharaonis repudiationem et damnationem contumacia et perfidia ejus mundo patefacere, quam ille apud se constituerat antequam mundum crearet. Quibus manifeste datur intelligi quod dominus

hujuscemodi exemplis audaciae et pervicaciae mundo et potentiam et justitiam suam ostendit.

Wie ist nun Zwingli, müssen wir fragen, dieser einzige Versuch gelungen, für die Verwerfung eines Theils der zur Gottesgemeinschaft geschaffenen Menschen einen Grund im Wesen Gottes zu finden? Da Zwingli eine Offenbarung Gottes nicht kennt, in welcher er rein objectiv sein Wesen darstellen wollte, so mußte dieser Erweis der Gerechtigkeit an dem Beispiele der Verworfenen für die Erwählten berechnet sein. Dann aber hat Zwingli vergessen, daß diese selbst gefallen und im Strafzustande sind, um an ihrem eigenen Beispiel die Majestät der Gerechtigkeit zu erfahren, daß sie im Bewußtsein des Gegensatzes zwischen ihrem Zustand und dem Gesetz sich selbst verdammen, verzweifeln und nur daran denken müssen, wie sie die ewige Strafe tragen werden*); er hat vergessen, daß er die Gerechtigkeit und Güte an jedem Einzelnen in dem Gegensatze von Sünde und Gnade sich darstellen läßt, hat vergessen, daß er die Anordnung des Falls allein damit rechtfertigen konnte, daß er nothwendiges Mittel zur Offenbarung der Güte sei, und also die Gerechtigkeit selbst seine Aufhebung fordere. Quamvis jure propter contumaciam irrogetur ist, wie jenes suo vitio cadit bei Calvin, eine sophistische Ausflucht, und die Aeußerlichkeit mit Nichts entschuldigt, in die er zurücksinkt, wenn er einen Theil der Menschen rein zum Mittel für den andern herabsetzt, um die beiden göttlichen Eigenschaften zur Anerkennung zu bringen, nachdem er in einer höheren, dem Wesen des Menschen und der Einheit der göttlichen Wesensbestimmungen entsprechenderen Weise schon eine Vermittlung gefunden hat. Den Erwählten, die in der Verdammniß, die an ihnen selbst haftet, in der Verzweiflung, die sie zu überwinden haben, die göttliche Gerechtigkeit in ihrer ganzen vernichtenden Hoheit zu fühlen bekommen, ist wahrlich ein solches weiteres Denkzeichen nicht nöthig. Ja, die Verworfenen können nicht einmal ein adäquates Mittel der Offenbarung sein; denn ist die Erkenntniß nur von der

---

*) Fidei ratio IV, 5. Adam quum videret factis mentem legis sese non implere suo ipsius judicio damnatus, abjecta spe potiundae felicitatis desperabundus a conspectu Dei abiens nihil nisi aeterni cruciatus dolorem ut laturus esset meditabatur.

Mittheilung des Geistes abhängig, so erhalten sie selbst keine Erkenntniß, und es gilt von ihnen nicht einmal, daß sie es auch wissen und zittern; den Erwählten aber genügt das Beispiel allein nicht, wenn nicht der Geist es ihnen erklärt, und auch dann beweist die Verwerfung genau genommen nicht die Gerechtigkeit, sondern nur die Allmacht Gottes, beweist, daß Gott sich auch nicht offenbaren könne.

Aus der Zweiseitigkeit der göttlichen bonitas als justitia und benignitas hat Zwingli den Gegensatz von Sünde und Erlösung, die Nothwendigkeit des Falls für die Verwirklichung der Religion, aber auch die Nothwendigkeit der Erlösung deducirt; die Deduction, die vom Begriff des Menschen und seiner Bestimmung ausging, hat keinen Sinn, wenn sie nicht alle Individuen begreift; unter der Voraussetzung, daß Gottes letzter Zweck überhaupt Selbstmittheilung sei, ist Gerechtigkeit und Güte vermittelt, sind beider Ansprüche befriedigt worden. Warum nimmt Zwingli den schon überwundenen Gegensatz noch einmal auf, um ihn nicht zu vermitteln, sondern unvermittelt zu verewigen? Es läßt sich gewiß mit vollem Recht behaupten, daß Zwingli aus der zweiseitigen Gottesidee die Dualität der Prädestination nicht ableiten kann, daß er also diese Vorstellung überhaupt anders woher aufgenommen hat. Der Grund dieses inneren Widerspruchs liegt in dem Conflict, in den Zwingli's System mit der Erfahrung kommt. Sein System fordert Erlösung Aller; die Erfahrung lehrt das Gegentheil. Thatsache ist, daß Viele ungläubig sind, ungläubig bleiben, ungläubig sterben und damit ihr Loos auf ewig entscheiden; der Unglaube muß, wie Alles, von Gott vorhergewollt und bestimmt sein, also erkennen wir, daß die Ungläubigen von Gott dazu bestimmt waren, nicht erlöst zu werden *).

Sehr bemerkenswerth ist dabei nicht nur, daß Zwingli über den Grund der Erwählung in der göttlichen Güte lange im Klaren ist, ehe er einen für die Verwerfung sucht, sondern auch, daß er es meist vorzieht, sich auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Willens und seine Freiheit zu berufen. Ebenso wichtig erscheint das überall sichtbare Bestreben, den Umfang der Verwerfung möglichst zu verengen, und für möglichst Viele die Erwählung wahrscheinlich zu machen.

*) Von Zwingli jedenfalls ist entschieden richtig, was Schweizer in seiner ref. Dogmatik über diesen Punkt sagt.

Die ungetauften Kinder der Christen, die der Heiden, die unmündig sterben, viele Glaubige unter den Heiden zählt er zu den Erwählten, warnt, irgend einen temere zu den Verdammten zu rechnen, indem man von Jedem bis zum Beweise des Gegentheils annehmen muß, er sei erwählt; nur den, qui fidei rationem exponi audivit, et in perfidia perstat ac moritur, hunc possumus fortasse inter miseros abjicere (de provid. cap. 6). Allein so sehr für Zwingli's System auf diese Weise die Verwerfung bloß als Ausnahme erscheint, so fest steht sie doch für seinen Glauben, und er bekämpft auf's Nachdrücklichste die wiedertäuferische Lehre von der Wiederbringung — freilich bloß mit Stellen der Schrift (III, 435).

Es erhellt aus dem Bisherigen zur Genüge, in welcher Weise die Erwählungslehre dem Systeme Zwingli's unentbehrlich ist — sie ist die nothwendige Consequenz seines Begriffs der Religion, des Glaubens. Ist die Religion für Zwingli die Einwohnung des göttlichen Geistes, oder, vom menschlichen Standpunkt ausgedrückt, das Bewußtsein des Menschen, in allem Thun und Lassen von Gott bestimmt und Organ seines Geistes zu sein, und ist alle Ruhe des Gewissens, alle Sicherheit des persönlichen Heils bedingt durch die zweifellose Gewißheit, daß Gott uns erleuchtet, zieht und führt, so ist der Grund dieses Bewußtseins nichts Anderes als der Glaube, daß Gott das höchste Gut, daß er in Allem wirksam sei, daß durch seine Vorsicht alle Dinge geschehen. Diesen Satz stellt Zwingli in den deutschen Schriften überall als den Angelpunkt, als Anfang und Ende des Glaubens dar; die wahre Religion ist nur da, wo Gott so erkannt wird. In diesem Glauben liegt, wie leicht zu sehen, die volle Gewähr für das Subject; wenn es sich als Organ des gegenwärtigen Gottes, Alles was es thut, von Gott so gewollt erkennt, und darum sich ganz an Gott läßt und hingiebt, so ist damit von selbst ausgesprochen, daß Gott eben dieses einzelne Subject so gewollt habe, und es ist nur die theoretische Consequenz der göttlichen Einheit, der Satz, daß aeterna esse oportet, quaecunque numen habet, was von jenem Glauben zum Glauben an die Erwählung führt — eine Consequenz, die allerdings deßwegen auch für die Sicherheit des Glaubens von Bedeutung ist, weil sie es in der stärksten Weise ausspricht, daß der Glaube des Einzelnen und damit seine Seligkeit von Gott gewollt sei, weil darin das Wesen des Glaubens als eines

wirklichen Verhältnisses Gottes zum Menschen seinen objectivsten Ausdruck findet.

Ist gemäß dem Begriff der Religion der Mensch nur das Organ Gottes, Gott allein der Wirkende, der Mensch für sich nichtig und unfähig, so wird der Gegensatz dadurch auf die Spitze getrieben, daß sein ganzes Sein nur die Folge eines ewigen Decrets, seine ganze Bedeutung nicht in ihm selbst ist, sondern in dem überweltlichen Willen Gottes. Der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, der schon im Begriff des Glaubens liegt, die Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit des Menschen für sich zeigt sich im hellsten Lichte. Andererseits aber erhellt daraus auch die hohe Bestimmung des Menschen und der Werth der Einheit mit Gott am deutlichsten; der Mensch hat seinen unendlichen Werth darin, daß er Gegenstand eines göttlichen Willens, daß er ein Zweck für Gott von Ewigkeit her ist; die Einheit mit Gott, die in der Religion ist, ist keine zufällige, sondern auf ewige Weise in Gottes Wesen selbst begründet. In dem Glauben an die Erwählung weiß der Glaubige in Einem seine Nichtigkeit und Endlichkeit und seine unendliche Bestimmung. Soll die Religion überhaupt Offenbarung des göttlichen Wesens im Endlichen, die vollendete Selbstmittheilung Gottes an die geistige Schöpfung sein, und macht dazu Gott das Einzelne als solches zum Gegenstande seines Willens, so ist die Erwählung des Einzelnen eben nur die höchste Spitze des Eingehens in die Endlichkeit, und damit die consequente Fortsetzung der Schöpfung selbst, in welcher sich die Beziehung zwischen Gott und dem Endlichen als die engste und innigste darstellt. Nicht die Menschheit im Ganzen als Träger der Offenbarung überhaupt, sondern die Einzelnen sind es jetzt, um deren willen Christus in die Welt kommt; diese ideale, gewollte Beziehung Gottes zur Welt bedingt seine reale in der Menschwerdung des Sohnes. Zwingli's Begriff der Religion fordert wesentlich diese absolute Bedeutung des Subjects; ist sie nicht bloß phänomenologisch, sondern objectiv als wirkliches Verhältniß Gottes zum Menschen aufgefaßt, als etwas, was nicht bloß für den Menschen, sondern für Gott selbst ist, wird ihr also unendliche Bedeutung beigelegt, weil sie ein Act Gottes ist, so muß auch das Object dieses Actes, das menschliche Subject der Religion zum Wesen Gottes selbst gehören, Gott muß auf ewige Weise, wie er sich als das höchste Gut und demgemäß

seine Offenbarung will, auch den Gläubigen wollen, in dem und für den er ist, und zwar den Gläubigen als Einzelnen, weil nur im Einzelnen die Religion ist. Die Erwählung drückt so nur sub specie aeterni aus, was der Begriff der Religion in der Gegenwart darstellt; sie verhält sich zu dem wirklichen Glauben wie die Schöpfung im Ganzen zu der Thätigkeit der Providenz; und demgemäß stellt sich auch im Systeme die Lehre von der Erwählung ebenso als der vollendete dogmatische Ausdruck der Lehre vom Glauben hin, die zunächst Zwingli's Interesse auf sich gezogen hatte, wie der Begriff der Schöpfung und der nähere Inhalt des Schöpfungsrathschlusses erst den Satz zur widerspruchslosen Gewißheit erheben, daß Gott Alles in Allem sei und wirke. Wie die Lehre von der Schöpfung erst ausgebildet worden ist nach der Lehre von der Erhaltung, so die Lehre von der Erwählung nach der vom Glauben. Diese gehört dem reformatorischen, aggressiven, erweckenden, jene dem dogmatisch begründenden, reflectirenden Zeitraum der Thätigkeit Zwingli's an.

Ist nun so die Erwählung die eigentliche Vollendung des Schöpfungsrathschlusses und die Erlösung der Erwählten der höchste, mit Gottes Wesen selbst so zu sagen identische Zweck, so versteht sich von selbst, daß ihm die übrigen Thätigkeiten Gottes der Welt gegenüber in Erhaltung und Lenkung untergeordnet sind. Den Erwählten müssen alle Dinge zum Besten dienen, Zweck der ganzen Weltentwicklung ist die Verwirklichung der Erlösung an den Erwählten. Die Geschichte der Welt ist die Geschichte der Religion. Diese vollzieht sich aber theils durch äußere Anstalten Gottes, theils durch seine inneren Gnadenwirkungen.

B. Die Geschichte der Erlösung.

I. Ihre objective Seite, die göttlichen Anstalten zur Erlösung.

Wie mit dem Falle des Menschen der göttliche Schöpfungsrathschluß nach einer Seite hin zur Wirklichkeit wird und damit die Geschichte als Verwirklichung desselben beginnt, so tritt gleichzeitig auch die Ausführung des Erlösungsrathschlusses ein. Sofern dieser sich auf die Menschheit im Ganzen bezieht, zeigt er sich in Veranstaltungen Gottes, welche Mittel zur Begründung des Glaubens werden sollen, und sich in Christus als der persönlichen Erscheinung

Gottes vollenden; ihr gemeinsamer Charakter ist objective Darstellung des Wesens und Willens Gottes, deren subjective Aneignung sodann in den Erwählten durch den Geist gewirkt wird.

1) Die vorchristliche Offenbarung, die Offenbarung des Gesetzes.

Haben wir oben das Gesetz nur von seiner ideellen Seite betrachtet, nach welcher es das sittliche Wesen des Menschen bedingt, abgesehen davon, wie es geoffenbart werde, so haben wir es jetzt mit der wirklichen Verkündigung desselben zu thun, wie sie unter Voraussetzung des Falls stattfindet. Nothwendig war seine Offenbarung auch ohne den Fall. Der Fall bewirkt bloß, daß es ein Moment der Erlösung ist, und zwar so, daß es gleichzeitig mit dem Fall eintritt; beide bedingen einander gegenseitig. Gott offenbart darin dem Menschen sein Gesetz, um ihm seinen Willen, seine Gnade und Gerechtigkeit, und im Gegensatz dazu die Sünde zur Erkenntniß zu bringen. Dieß geschieht theils dadurch, daß es die Forderung enthält, der Mensch solle ganz nach dem göttlichen Willen leben; theils dadurch, daß es als diesen göttlichen Willen die Liebe zum Nächsten gebietet. So ist in Einem die Anerkennung des einigen Gottes als Schöpfers und Herrn, und der Grundsatz: Thue Jedem, was du willst, daß dir gethan werde, im Gesetz enthalten. Ist nun dieses Gesetz auch scheinbar dem Menschen von Natur eingepflanzt, so muß es doch auf die erlösende Wirksamkeit Gottes zurückgeführt werden, und wenn man überall von dem Gesetz der Natur spricht, so rührt dieß bloß daher, daß es kein im strengen Sinne positives, kein geschriebenes ist. At in corda nemo scribit nisi solus Deus. Die Organe dieser göttlichen Offenbarung sind einzelne erleuchtete Männer in allen Völkern; cognitionis suae semina etiam in gentes sparsit (III, 158), es giebt überall divina oracula (IV, 95); non continebatur religio intra Palaestinae terminos (VIII, 179), und um die Freiheit seiner Wahl kund zu thun, hat Gott auch durch die Sibyllen Einiges voraus verkündigt (III, 418). Namentlich werden Plato und Seneca als besondere Werkzeuge der göttlichen Offenbarung angeführt.

Aber eben sofern die Träger dieser Offenbarung nur einzelne, durch Raum und Zeit zerstreute Männer sind, kann sie im Verhält-

niß zur Menschheit im Ganzen nur aufgefaßt werden als Anstalt zur Erlösung, als bloße Darstellung. Die Kenntniß des göttlichen Wesens und Willens, die auf diese Weise verbreitet wurde, genügt nicht Glauben zu pflanzen. Sie ist der Verderbniß, dem Mißverstande, der Verkehrung ausgesetzt; sie verhält sich zum Menschen nicht anders als die geschriebene Offenbarung, sofern sie nur ein Wissen, nicht die Religion begründet, ja nicht einmal nothwendig mit Anerkennung des Gesetzes verbunden ist (vgl. bes. Art. 39 der Ausl.).

Dasselbe Gesetz, das so als Naturgesetz auch den Heiden bekannt war, macht den wesentlichen Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung aus. Was Adam, Abraham und Andern geoffenbart wurde, ist derselbe heilige, göttliche Wille, und die Summe davon das Wort: Ich bin der Herr dein Gott, wandle vor mir und sei fromm (El. c. Catab.). Das Wesentliche im mosaischen Gesetze und seinen Anstalten ist ebenfalls nur dieß allgemeine, einfache Sittengesetz, alles Andere ist vorübergehend. Die Bedeutung der Erwählung Israels ist nicht die, daß nur aus Abrahams Samen Fromme zu Gott kommen; in allen Völkern ist wer Gott fürchtet und Recht thut ihm angenehm; der Vorzug des israelitischen Volks besteht vielmehr einzig darin, daß Gott mit ihm einen besonderen, ausdrücklichen Bund geschlossen hat, weil er um der Ehre seines Sohnes willen dieß Geschlecht vor allen zu einem bewundernswerthen machen wollte *). Dieses Volk wurde gewürdigt, Gottes bezeugte und besiegelte Verheißungen in Empfang zu nehmen und den übrigen Geschlechtern mitzutheilen. Die Prophetie also, die Ahnung einer höheren Offenbarung, die Verheißung Christi begründet der Juden Vortheil. Diese ist der Inhalt des mit Adam, mit Noah, mit Abraham, mit Moses geschlossenen Bundes; ihr zur Bestätigung dient das Bundeszeichen, die Beschneidung, die auf die Reinheit der in Christus zu begründenden vollkommenen Religion hinweist, auf die Erscheinung des Erlösers deuten alle Einrichtungen des alten Volks (omnia in figura illis contigerunt — und Zwingli zeigt eine staunenswerthe Spürkraft in Auffindung solcher Typen). Die Prophetie hat sie geschaut; die ganze Geschichte Israels treibt darauf hin-

*) El. c. Catab. III, 417. Diese Schrift ist die Hauptquelle für den gegenwärtigen Abschnitt.

So ist nicht das Gesetz, sondern Christus der Inhalt des alten Bundes, und die Offenbarung des alten Testaments so gut Evangelium als die des neuen; lux evangelii, licet non tam clare, etiam tum luxit (V, 45). Gesetz und Evangelium sind also allerdings die zwei Stufen der göttlichen darstellenden Offenbarung; allein ihr Gegensatz fällt nicht zusammen mit dem des alten und neuen Bundes. Wenn wir für das Verhältniß von Gesetz und Evangelium einen Terminus suchen, so verhalten sie sich wie ideelle und reelle Offenbarung, wie Wort und That; das alte und neue Testament wie Ahnen und Schauen, wie Verheißung und Erfüllung.

Nach dieser Seite allein ist Israel der Priester der übrigen Völker (III, 418). Das Ceremonialgesetz begründet ohnedieß keinerlei Vorzug; es ist dazu da, um die Sünden des Volks zu strafen, um dem fleischlichen Sinne ein Joch aufzulegen, um zugleich etwas Aeußeres als Sinnbild des Innern an die Hand zu geben; in jedem Falle ist es nur pädagogisches Mittel, und abgethan, sobald der Zweck erreicht ist.

Allein auch die beiden Stufen der Offenbarung, Gesetz und Evangelium, unterscheiden sich dem Inhalte nach nicht. Das Evangelium von Christo offenbart nichts Anderes, als das Gesetz. Wenn dieses, das geschriebene wie das ungeschriebene, Gottes Gnade und Gerechtigkeit uns kundthut, so ist es billiger Evangelium zu nennen, denn Gesetz. In Christus hat sich Gott nicht als ein Anderer geoffenbart; Gott hat nicht etwa die Unvollkommenheit des Gesetzes durch eine neue Offenbarung gut machen wollen (III, 422). Der Unterschied liegt nur in dem Grade der Deutlichkeit und Sicherheit der Offenbarung; was Gott im Gesetze kundgethan, hat Christus bestätigt und bewiesen, er ist das sichtbare, unzweifelhafte Pfand, in dem die göttliche Gerechtigkeit und Gnade sich thatsächlich manifestirt hat. Somit ist auch das Heidenthum in nähere Beziehung zum Christenthum gesetzt; auch die Religion der Heiden, sofern sie eine von Gott gewirkte ist, ist der Substanz nach Christenthum; und so verhält sich die vorchristliche Offenbarung unter den Heiden zu der unter den Juden nur wie die sporadische zur organisirten. Hier ist durch einen Bund, durch äußere Einrichtungen, durch Opfer und Sacramente die göttliche Offenbarung beglaubigt, continuirlich fortgeführt, in geschichtlichem Zusammenhang bis zu ihrer Vollendung in Christus;

dort nur in einzelnen Lichtblicken nach dem freien Belieben Gottes gewirkt, und deßhalb nicht explicite, sondern nur dem Wesen nach gegeben.

Das aber ist weder bei Heiden noch bei Juden mit der Gesetzesoffenbarung gemeint, daß dadurch eine Gesetzesreligion begründet werden solle, daß durch Erfüllung des Gesetzes der Mensch selig werden müßte. Dieser Vorstellung gegenüber kann Zwingli nicht oft genug wiederholen, daß das Gesetz gegeben sei unter der Voraussetzung, daß der Mensch unfähig sei es zu erfüllen, daß es eben deßhalb schon durch sein Dasein nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern die Gnade offenbare, vermöge der Gott den sündigen Menschen überhaupt einer Offenbarung würdige. So entsprechen dem Gesetze von Seiten des Menschen nicht die Werke, sondern der Glaube. Der Glaube ist der einzige Weg zu Gott für Heiden, Juden und Christen; eadem fides Abrahami et nostra (V, 45), und wenn die Heiden, die des Gesetzes Werke thun, selig werden, so werden sie es nicht um der Werke, sondern um des Glaubens willen (III, 641); das Gesetz als solches, als verurtheilendes und verdammendes, ist gar nicht fähig, ein Verhältniß zwischen Gott und Mensch zu begründen; in dieser Eigenschaft ist es von Anfang an aufgehoben im Begriff der Religion, d. h. im Schöpfungsrathschluß selbst; und wenn die abrogatio legis gleich erst in Christus wirklich ausgesprochen ist, so gilt doch auch von der ganzen vorchristlichen Zeit: *Ει δια νομου δικαιοσυνη, ἀρα χριςος δωρεαν ἀπεϑανεν* (III, 420).

Dieß ist denn auch der Sinn der nicht näher ausgeführten Behauptung, daß auch die, welche unter dieser ersten Stufe der Offenbarung selig werden, doch nur durch Christus zu Gott kommen. Auch diese werden selig in Folge des Einen Rathschlusses der Erlösung, die in Christo ihren Mittelpunkt hat, auch für sie also ist um Christi willen die verdammende Kraft des Gesetzes schon aufgehoben. Es erhellt hieraus, wie wenig Recht vorhanden ist, auf Grund der von Zwingli gelehrten Seligkeit der Heiden ihm den Vorwurf zu machen, daß er in pelagianischer Weise das Wesen der Religion in die Moral und das Thun an die Stelle des Glaubens setze. *)

*) Es möge vorläufig angeführt werden, was später seine Erklärung finden wird, daß Zwingli nirgends von einem vorchristlichen Wirken des Logos redet. Christus kommt für ihn nur in Betracht als der Erwartete; das alleinige Princip der Wirksamkeit ist der göttliche Geist.

2) Die Offenbarung Gottes in Christo.

Die Verwirklichung der von Ewigkeit beschlossenen Erlösung vollendet sich von Seite der göttlichen Thätigkeit dem ganzen Menschengeschlechte gegenüber in der Sendung seines Sohnes, in welchem die Offenbaruug ihre höchste Stufe in der völligen Einheit Gottes und des Menschen erreicht. Die Menschheit soll ihre Bestimmung erfüllen; dazu muß der Fall aufgehoben, sie selbst neu geschaffen werden. Dieß ist nur möglich durch wirkliche Einpflanzung eines neuen, schöpferischen Lebens. Gott, der allein Leben ist, tritt in persönliche Gemeinschaft mit der Menschheit, um so sie neu zu beleben; er wird unser. Dieß ist der Grundgedanke, mit welchem Zwingli die Menschwerdung motivirt (IV, 110). Dem natürlichen Gange der Entwicklung folgend behandeln wir zuerst die Person, und dann das Werk Christi, und unterscheiden dort die Menschwerdung und das gottmenschliche Leben, um die allmähliche Bildung der eigenthümlich Zwinglischen Lehre aus den in Schrift und Kirchenlehre vorgefundenen Bestimmungen zu verfolgen.

Lehre von der Person Christi.

1) Die Menschwerdung. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, ist der allgemeine Satz, bei dessen hergebrachtem Ausdruck Zwingli unbefangen stehen bleibt. So wenig bei der Trinitätslehre eine Bestimmung des Verhältnisses dieser trinitarischen Person zu Zwingli's Gott zu finden war, so wenig sind wir im Stande, uns eine klare Vorstellung von dem zu machen, was Zwingli meint, wenn er von der göttlichen Weisheit spricht, die der Sohn Gottes ist, wenn er sagt: Gott ist einig und kann nicht mitteln; darum hat er seinen sun verschafft menschliche blödigkeit annehmen (I, 179. 242. 261. 306. 548. 549). Zuweilen tritt die Vorstellung hervor, daß in dem Sohne, der Mensch geworden, die Welt geschaffen sei; aber die Schöpfungslehre weiß hievon Nichts; auf der andern Seite werden dem Sohne genau die Thätigkeiten beigelegt, die sonst auf die providentia zurückgeführt werden, wenn es im Comm. III, 184 heißt: Hiemis improbitati exponitur, qui flores vestit; cruci adfigunt, per quem vivunt, ac nisi per ipsum spirassent, nihil in eum potuissent. — Tum omnia tumultuari propter conditoris sui injuriam

incipiunt. Alle göttlichen Eigenschaften werden dem Sohne zugeschrieben, aber eben darum verschwindet uns ihr Subject, sobald wir es festzuhalten versuchen, in die ungeschiedene Einheit des ewigen, einigen, unveränderlichen Gottes. Nicht einmal das Neue Testament vermag dagegen einen Anhaltspunkt zu bieten, denn von dem Begriffe des Logos will Zwingli gar nichts wissen. Den Johanneischen Prolog legt er zu verschiedenenmalen sehr unglücklich aus, indem er λογος gleich res de qua loquor nimmt, i. e. Christus, potior Christi pars, und demnach übersetzt: der von dem ich reden werde, war im Anfang bei Gott. Quod veterum etiam plerique super ista voce „Verbum“ tot ac tanta commentati sunt, nihil me attinet. Stellen, wo er das apostolische Symbolum zu Grunde legt*), beweisen, daß er sich an die hergebrachten Bestimmungen hält, ohne die darin enthaltene Lehre, daß eine der drei göttlichen Hypostasen in Christus incarnirt sei, mit seinem übrigen Gedankenkreise zu vermitteln. Im Streite mit Luther befestigt er sich überdem ganz in den gewöhnlichen Formeln, weil er, mit dem Gegner auf einem Boden, seine Beweise ebendaher nimmt. Wir können also vorläufig Zwingli's Satz, daß in Christus, dem ewigen göttlichen Rathschluß gemäß, der Sohn Gottes Mensch geworden sei, nicht näher bestimmen, wenn es sich um das Subject dieser Menschwerdung handelt; nur das müssen wir voraussetzen, daß die göttlichen Eigenschaften der Unveränderlichkeit, Allmacht, Allgegenwart um so gewisser in ihrer ganzen Absolutheit gedacht sind, je weniger Zwingli einen Versuch macht, den Unterschied des Sohnes und des Vaters festzustellen.

Der Sohn Gottes nimmt, als die Zeit erfüllet war, eine dazu verordnete, von der Jungfrau Maria unsündlich empfangene und geborene Menschennatur, aus Seele und Leib bestehend, zur Einheit einer Person an, und zwar in der Weise, daß sie ihre persönliche Einheit, die Einheit von Seele und Leib nicht in sich selbst, sondern allein in der Gottheit hat (vgl. II, 2, 91. 182. III. 188). Großes Gewicht wird insbesondere auf die sündlose Geburt Christi gelegt; der Mensch Jesus soll so fern als möglich von jeder Berührung

*) Expos. fid. IV, 48: Christus Deus est cum patre et spiritu sancto, Deus de Deo. VI, 1. 320: ex substantia patris genitus, unicus patris filius ejusdem naturae ac substantiae et essentiae, ejusdem potestatis et omnipotentiae u. a. m.

mit der Sündhaftigkeit gehalten werden; daher Zwingli gegen die Annahme eifert, daß Maria später auf natürliche Weise Söhne geboren habe, und der reinen Gottesgebärerin Maria eine eigene Predigt widmet.

In dieser Vereinigung nun bleibt — und dieß ist ein wesentlicher Punkt — die göttliche wie die menschliche Natur völlig unverändert. Weder Leib noch Seele wird in die Gottheit verkehrt; beide behalten ihre menschlichen, endlichen Eigenschaften, die ihr Wesen als einer menschlichen Natur ausmachen. Ebenso bleibt aber auch Gott unwandelbar derselbe; die Menschwerdung ist für ihn durchaus keine Veränderung, und wenn es heißt: Gott ist Mensch geworden, so ist dieß uneigentlich gesprochen, indem Gott nichts werden kann, und der genaue Ausdruck vielmehr der, daß die menschliche Natur zur Einheit der Person des Sohnes Gottes angenommen sei. Veränderung kann nur auf der menschlichen Seite liegen. Stark erklärt sich daher Zwingli gegen jeden Begriff von κενωσις. Gott hat sich nicht ausgeleert, ist derselbe unendliche, ewige, allmächtige geblieben; der ewig Gott mag nit gniedret werden, der allenthalben syn muß (II, 2, 75). Das Wort κενουν in Phil. 2, 9. heißt: gnädiglich ze hilf kummen. Qui Dei filius ab aeterno est, hominis quoque filius est factus, non ut sortem aut statum divinitatis vel amitteret, vel in humanam conditionem transmutaret. Zu dem bisherigen Sein der Gottheit kommt also nur noch ihr Verhältniß zu dieser Menschennatur hinzu; außer ihrer allgemeinen Beziehung zur Welt hat sie noch die besondere Beziehung der persönlichen Einheit zu dem Sohn der Maria*).

2) Das gottmenschliche Leben. Mit diesem Begriffe der Menschwerdung ist das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christo in der geschichtlichen Entwicklung seines Lebens von selbst gegeben. Jede Natur behält ihr eigenthümliches Sein, ihre eigenthümliche Wirkungsweise, gerade wie Seele und Leib in der Einheit der menschlichen Persönlichkeit unvermischt und ungestört ihre besonderen Wirkungsweisen haben — das stehende Beispiel Zwingli's zur Erklärung des Verhältnisses der beiden Naturen in Christo, dessen

*) Was Schneckenburger sagt, daß das reformirte System die Lehre von der Erniedrigung nicht nöthig habe, sondern nur den Begriff der Menschwerdung brauche, findet wenigstens auf Zwingli seine volle Anwendung.

Bedeutung noch besonders hervortritt, wenn wir uns an die Art und Weise erinnern, wie Zwingli Geist und Fleisch im Menschen gegenüberstellt. Und wie im Menschen entweder das eine oder das andere Princip wirkt, und die Einheit des Willens fehlt, so kommen auch sämmtliche Lebensäußerungen des Gottmenschen entweder der einen oder der andern Natur zu; was er thut, thut er entweder als Gott oder als Mensch. Ein Wirken des Gottmenschen als Einheit kennt Zwingli nicht.

Der menschlichen Natur kommt Alles zu, was menschliche Schwachheit, Beschränktheit und Endlichkeit voraussetzt, alles Leiden, alle Veränderung, Alles, was nicht sichtbarer Erweis einer göttlichen Eigenschaft ist. Mit fast pedantischer Genauigkeit wiederholt Zwingli bei jeder Gelegenheit sein secundum carnem, secundum humanam naturam, wenn es sich um Affectionen, Gemüthsbewegungen, allmähliche geistige Entwicklung, Mangel an Energie u. s. w. handelt; und so kann denn auch Zwingli die sittliche Versuchbarkeit dieser menschlichen Natur ohne Gefahr hervorheben. Lebhaft protestirt er gegen die lutherische Tendenz, einer Creatur beilegen zu wollen, was allein Gottes ist. Würde die Menschheit in Christo auch nur an einem Punkte die Schranken der Endlichkeit durchbrechen, so wäre damit ein zweites infinitum gesetzt, der Begriff Gottes damit aufgehoben oder die Menschheit ganz in die Gottheit verwandelt, was wiederum der Unveränderlichkeit Gottes widerstrebte (II, 2, 70). Von der menschlichen Natur ist darum Alles nur so zu verstehen, wie es unbeschadet ihrer Endlichkeit möglich ist — sie kann z. B. nur so zur Rechten Gottes sein, wie dieß überhaupt von einer Creatur ausgesagt werden kann. Es liegt in den historischen Verhältnissen, daß diese Sätze hauptsächlich in Beziehung auf die räumliche Begrenzung (circumscriptum esse) des Leibes Christi ausgeführt sind; doch treten auch andere Seiten, wie die Beschränktheit des Wissens, stark hervor (II, 2, 180). Weiter glauben wir das in endlosen Variationen und an unzähligen Schriftstellen wiederholte Thema nicht ausführen zu dürfen: Alles, was gemacht ist, mag nit infinitum syn; denn unendlich, unbegriflich, ungemessen syn ist die recht innerlich eigenschaft der Gottheit (II, 2, 71).

Wie verhalten sich nun aber die Thätigkeiten der göttlichen Natur in Christo zu dieser seiner endlich beschränkten Erscheinung?

Sie können durch die Menschwerdung keine Veränderung erlitten haben, und bleiben daher von Allem, was dem Menschen Christus widerfährt, durchaus unberührt. Dormit Christus, et nihilominus scit quae fiunt (VI, 1, 254) und ähnliche parador lautende Sätze sollen dieß hervorheben; als eine Blasphemie wird Luthers Behauptung zurückgewiesen, daß man sagen könne, Gott habe gelitten. Nein, während der Leib Christi gegeißelt, gekreuzigt, begraben wurde, war seine Gottheit immer dieselbe, regierte und lenkte das All vom Throne der göttlichen Majestät aus, die alle Himmel durchdringt (III, 357). So sehr also Zwingli auf der einen Seite gegen eine Erweiterung der menschlichen Natur zur Unendlichkeit sich verwahrt, im Interesse der wahren Menschheit, so bestimmt — und dieß ist, worauf auch Zeller hinweist, der tiefste Grund seiner Christologie — spricht er dagegen, daß der unendliche Gott in eine endliche Erscheinung eingegränzt werde, der doch im Glauben stets als der überall gegenwärtige, allwirksame gewußt werden soll. Quod enim infinitum est, se ipsum contrahere non potest, quominus infinitum sit, ac rursus explicare, ut sit infinitum. Das ander unredlich ding, das du dir fürnimmst, schreibt er (II, 2, 73) an Luther, ist, daß du die Gottheit willt nach der menschheit ynfaßen und verenden, da du sprichst: Usserthalb Christo ist schlecht kein Gott noch gottheit; willt doch heimlich durch Christum sin menschheit verston, und ist aber Gott ouch usserthalb der menschheit Christi in allen creaturen, und also gewesen, ee Christus mensch wurd. Und II, 2, 169: der Gott, der mensch ist, ist allenthalb; folgt nit, daß darum überall, wo Gott sei, auch der mensch sein müsse. Es ist für Zwingli etwas rein Unbegreifliches, woran er ganz irre wird, daß Luther den Unterschied der Naturen, der ihm so klar und gewiß ist, so gar nicht verstehen und beachten wolle; bald wirft er ihm deßhalb vor, daß er ein sophistisch pößlin ryße, bald daß er in allen dingen herum tütsche und tatsche, wie der jung hund im kindsbad.

Bei dieser durchgreifenden Trennung der beiden Wirkungsweisen des Gottes und des Menschen in Christo, welche es zu einer Gemeinschaftlichkeit des Thuns, zu einem gottmenschlichen Handeln nirgends kommen läßt, erhebt sich nur die Schwierigkeit, warum doch die Schrift diesen Unterschied so wenig festhält, daß sie die verschiedenen Zustände und Thätigkeiten unterschiedslos bald dem Gott=

menschen, bald der göttlichen, bald der menschlichen Natur zuschreibt. Zwingli hilft sich durch die Annahme, daß die Schrift einer Redefigur sich bediene, des Gegenwechsels oder der ἀλλοιωσις. Weil nemlich das Subject eines und dasselbe ist, ob Gott, oder die menschliche Natur, oder der Gottmensch genannt wird, so kann jeder dieser Ausdrücke gewählt werden, um das Subject einer Thätigkeit zu bezeichnen, die ihrem Wesen nach nur entweder Gott oder dem Menschen zukommen kann. Von einer wirklichen Mittheilung der Eigenschaften kann dabei nicht die Rede sein, wenn auch Zwingli einmal von communicatio idiomatum spricht (VI, 1, 538); das Recht, per alloeosin zu reden, liegt einzig und allein in der Einheit der Person. Auf diese legt er denn alles Gewicht. Ich bin nie der meinung gewesen, versichert er in der Antwort auf Luthers Bekenntniß, daß ich zwo personen us Christo habe wellen machen; als wenig als der mensch zwo personen ist, wiewol er zwo naturen hat, des lybs und der seel. — So nun der mensch ein person ist, der allein ein gschöpfd ist, wie viel mee ist Christus, der der schöpfer und gschöpft ist, nur ein person? Aber gerade hier gilt, qui nimium probat, nihil probat. Zwingli vergißt, daß er dem Menschen in Christus Bewußtsein und Wille zuschreibt; wenn der Mensch Christus die Dinge anders ansieht, als Gott, wenn seine endliche Natur dem göttlichen Geiste widerstrebt (invita caro), so läßt sich eine persönliche Einheit eben nicht nach Analogie des menschlichen Doppelseins festhalten. Das Wesen und Bestehen Christi liegt allein in der göttlichen Seite, die endliche Persönlichkeit ist da, aber nicht für sich, sondern nur als Geschirr der göttlichen; so wenig es den Menschen trennt, daß er mit der erkanntnus die ganze welt sieht, und ist aber sin lyb nit mee denn an ein kleinen örtli, so wenig trennt es die Person Christi, wenn die mit der Gottheit geeinigte Menschheit ihre ganze Endlichkeit auch im Bewußtsein und Willen behält. Es ist ein Nebeneinander Gottes und der Menschen gesetzt, in welchem die Einheit sich deßwegen nur festhalten läßt, weil Zwingli überall den Schwerpunkt allein auf die göttliche Seite fallen, die endliche unbedingt durch jene bestimmt sein läßt (vgl. II, 2, 69. 179 ff.) Was die menschliche Seite thut, wo sie ist, wie sie sich verhält, ist demnach für die Einheit beider Naturen gleichgiltig. Am schlagendsten zeigt sich dieß beim Tode Christi (II, 2, 183). Dieser bringt

in der Person Christi durchaus keine Veränderung hervor. Denn da Leib und Seele ihr Bestehen in Gott haben, so bleibt die persönliche Einheit dieselbe, ob sie zu einem menschlichen Leben vereinigt oder im Tode getrennt sind. Gott ist doch persönlich mit dem ganzen Menschen Eins, erhält Leib und Seele in Einheit der Person. Während nun gewöhnlich der Tod das Verhältniß des Erhaltenden und Erhaltenen trennt, und damit die Person aufhebt, findet dieß beim Tode Christi nicht statt; die persönliche Einheit konnte nur getrennt werden durch Aufhebung der Anhypostasie, nur dadurch, daß neben die göttliche Persönlichkeit eine für sich bestehende menschliche träte *).

Wie läßt sich nun aber hiemit die durch Zwingli's Aussprüche ebenso gerechtfertigte Behauptung vereinigen, daß er Luthern gegenüber alles Gewicht auf die wahre Menschheit Christi lege? Es geschieht dieß einzig im Interesse der göttlichen Natur. Um Gottes Unendlichkeit unverkürzt und unverkümmert zu haben, um in keiner Weise sie von der endlichen Beschränkung gefährden zu lassen, um auch nicht das Geringste von ihrer Absolutheit zu verlieren, darum hebt er so sehr hervor, daß Alles, was in die Erscheinung fällt, alle Veränderung, der ganze Verlauf des Lebens nur die Menschheit betreffe. Nicht aus abstracter Verständigkeit, nicht aus rationalistischer Scheu, in Christus mehr zu sehen als einen Menschen, kommt er zu seiner Lehre, sondern sie ist nothwendiger Ausdruck seiner ganzen Denkweise, die vor Allem das göttliche Wesen und Wirken in seiner Unendlichkeit sucht und in allem Leben, in aller Geschichte das Walten des ewigen, unveränderlichen Gottes nachzuweisen trachtet. Daher die gewissenhafte Scheu, eine bloße Creatur über ihre Grenze zu erheben. Weil es ihm unmöglich ist, in einer einzelnen Erscheinung das Göttliche aufgehen zu lassen, weil es ihm Lästerung dünkt, die Majestät Gottes in einen Menschen einzuschließen, und wäre dieser auch noch so sehr zur Unendlichkeit aufgeblasen, deßwegen hält er die Wahrheit der menschlichen Erscheinung fest, die aber eben darum nicht die adäquate, vollkommene Erscheinung des Göttlichen sein kann. Er premirt die Mensch-

*) Es ist ein treffender Ausdruck Zellers, wenn er das Verhältniß zwischen Gott und Mensch in Christus als ein mechanisches bezeichnet.

heit, nicht um Gott als Mensch zu haben, sondern um ihn nicht als Menschen, nicht bloß so, wie er in diesem Menschen ist, zu haben. So ist es denn vielmehr von Luther wahr, daß er alles Gewicht auf die Menschheit Christi lege, in dem Sinne nemlich, daß er wirklich Gott als Menschen zu fassen sucht. Luther will ursprünglich nicht die menschliche Natur in der göttlichen aufgehen lassen, sondern sie affirmiren; Zwingli will nicht die menschliche Eigenthümlichkeit wahren, sondern ihre Nichtigkeit der göttlichen gegenüber behaupten. Die Dialektik der Gegensätze treibt jeden auf andere Seite. Ein Beweis von Zwingli's scharfem Blick ist die Aeußerung, daß, weil Luther das göttliche Wesen in die menschliche Erscheinung hereinziehen wolle, er diese in's Unendliche ausdehnen müsse; in jenem Streben sieht er das πρωτον ψευδος der lutherischen Christologie (Am. exeg. III, 512).

So ist denn Gott in Christo Mensch geworden, nur soweit Gott überhaupt in einen Menschen eingehen kann; und der Vorzug der Menschheit Christi vor der unserigen, mit Sünde behafteten, liegt nur darin, daß in Christus eine totale Einigung, nicht darin, daß eine absolute Einheit stattfindet. Bei uns ist die Einigung nur eine theilweise, da die Sünde immer uns im Besitz hat. Die Behauptung, daß in Christus Gott und Mensch eins gewesen, ist identisch mit der, daß er der sündlose, vollkommene Mensch sei. Denn die Sündlosigkeit Christi beruht eben darauf, daß er als Mensch nicht für sich, sondern vollkommen von Gott bestimmt war. Es trifft dieß schlagend mit der oben ausgeführten Lehre vom Wesen des Menschen zusammen. In Christo ist der Punkt erreicht, wo die Idee des Menschen vollständig realisirt ist, wo aber ebendeßwegen der Mensch aufhört, für sich bestehende menschliche Persönlichkeit zu sein, und seinen Mittelpunkt verliert, um ihn nur in Gott zu haben. Nur wenn der Mensch absolut durch Gott bestimmt ist, ist der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist zu überwinden. Bei uns ist die endlich menschliche Persönlichkeit wirklich in Form des Kampfes zwischen Geist und Fleisch; ist es dahin gekommen, daß caro semper victa abiit, so muß nicht des Menschen, sondern Gottes Kraft dieß gewirkt haben, indem sie die menschliche Natur als ihr selbstloses Organ beherrscht.

Auf der andern Seite ist damit eine menschliche, unserem Werden

gleichförmige Entwicklung in Christo gegeben. Christi menschliche Natur ist ein Ganzes, das seinen eigenen Gesetzen folgt, weil der Sohn Gottes als Gott unabhängig davon existirt. Darum trifft aber auch die Entwicklung nicht das gottmenschliche Leben als Einheit, und wenn Luther das Letztere zu erreichen strebt, so entgegnet ihm Zwingli mit bewundernswürdiger Schärfe, daß er dann zwei menschliche Naturen haben müßte, eine unleidenhafte im Himmel, und eine leidenhafte auf Erden, da von Leiden Gottes doch nicht die Rede sein könne. Ganz consequent kennt daher Zwingli keinen doppelten Stand Christi; so wenig die Menschwerdung eine κενωσις war, so wenig ist die Verklärung eine Erhöhung, die in Gott liegende persönliche Einheit des Gottmenschen wird von den Schicksalen des Menschen nicht berührt, und der ganze Unterschied des erhöhten Christus von dem auf Erden lebenden kommt auf die Verwandlung des leidenhaften Leibs in einen verklärten zurück, wie auch wir sie erfahren werden, auf die Ortsveränderung, und auf die Vollendung der menschlichen Seele Christi. Für diese ist der Entwicklungsproceß geschlossen; sie hat denjenigen Grad des Erfülltseins vom göttlichen Geiste erreicht, der überhaupt einer endlichen Seele möglich ist, ist soweit unendlich geworden, als der menschliche Geist der Unendlichkeit fähig ist, im Wissen nemlich. Christus siehet alle ding in der Gottheit, die ihm personlich vereint ist, also daß ihm zuletzt nichts mehr verborgen ist — womit natürlich keine Allwissenheit in der Form der göttlichen, sondern nur der Zustand gemeint ist, den die Platoniker damit bezeichnen, daß der Mensch Alles in den Ideen schaue. Eine Wesensveränderung ist aber die Erhöhung in keiner Weise, und auch das von Zwingli so vielfach besprochene Sitzen zur Rechten Gottes ändert an der endlichen, umschriebenen Natur des Leibes Christi, ändert an der uns gleichartigen Menschheit überhaupt Nichts. Es ist (III, 476) eine figürliche Rede, und bedeutet, daß Christus gleich gewaltig sei mit dem Vater. Dieß ist er aber nur vermöge der göttlichen Natur, kraft der er von Ewigkeit zur Rechten Gottes sitzt; und für die menschliche Natur kann mit der Erhöhung nichts Anderes gemeint sein, als die Ortsveränderung, die in der Auffahrt gen Himmel liegt.

Was also von der persönlichen Einheit mit Gott der Menschheit Christi zu Gute kommt, ist die allmähliche, der natürlichen

Entwicklung folgende, volle Selbstmittheilung Gottes in den Schranken der Endlichkeit, die Aneignung des ganzen Menschen zum Organ des göttlichen Geistes. Der Menschheit war die Gottheit alle Gnüge, alles Licht, alles Wissen; das Sein Gottes in Christo wird (in der Respons. ad am. h. vulg. ep. III, 452) damit erklärt, daß divinitas omnia permeat, quae circumscripta et finita sunt, cum ipsa sit infinita, und kurz zuvor das Verhältniß einfach mit den Worten bezeichnet: In homine Deus. So kann aber der historische Christus die Offenbarung Gottes nur in menschlich begränzter Form sein, das absolute Wesen der Gottheit tritt aus seiner Transscendenz nicht heraus, und was wir wirklich in dem erschienenen Christus haben, ist nicht Gott, sondern der gotterfüllte Mensch, der Geistesmensch, spiritualissimus, wie Zwingli VI, 1, 331 sagt. Damit fällt in Wahrheit für die Betrachtung der Person Christi — nicht für den Glauben — das Hauptgewicht doch zuletzt wieder auf die menschliche Seite; zu sehen und zu erkennen vermögen wir in Christo nur das mit göttlicher Kraft und göttlichen Gaben ausgerüstete, vollkommenste Organ der Offenbarung Gottes, eine Darstellung Gottes, nicht Gott selbst. Daß Christus Gottmensch, daß mit diesem Menschen der ewige Gott in persönlicher Einheit gewesen, ist nicht Gegenstand des Schauens, sondern des Glaubens. An Christus glauben heißt, da der Glaube als religiöser nur Gott zum Gegenstand haben kann, an den Gott glauben und auf den Gott vertrauen, der sich in ihm geoffenbart hat; auf Christi Tod vertrauen eo fidere Deo, qui secundum alteram naturam mortuus est (III, 568), d. h. dem Gott, der durch den Tod des Menschen Christus uns sich in seinem Wesen dargestellt hat; die Anbetung Christi darf nicht dem Gottmenschen gelten, sondern nur dem Gott, der mit ihm geeint war, aber außer ihm in ewiger Unendlichkeit ihm gegenübersteht; wo Christi Menschheit auch nur mit angebetet würde, da wäre Götzendienst.

Damit deckt sich uns endlich der Grund davon auf, warum sich Zwingli so wenig um die Unterscheidung einer besonderen, in Christo erschienenen göttlichen Hypostase bekümmert. Ist das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus das oben beschriebene, so ist in Christo als Menschen Gott schlechthin, der Schöpfer und Erhalter, das höchste Gut selbst, erschienen, aber nur

soweit er in die Menschheit eingehen konnte; die besondere Persönlichkeit des Sohnes Gottes ist überflüssig, denn von dem schlechthin göttlichen Bewußtsein, das die persönliche Einheit constituiren soll, löst sich, eben weil es in seiner vollen Unendlichkeit festgehalten wird, unter der Hand ein menschlich-persönliches Bewußtsein los. Soll sich die gottmenschliche Persönlichkeit überhaupt von der göttlichen unterscheiden, so kann sie es nur durch das menschliche Bewußtsein, und die Consequenz der ganzen Zwinglischen Christologie ist die, daß die unio personalis nicht auf der göttlichen, sondern auf der menschlichen Seite liegt, nicht im göttlichen, sondern im menschlichen Bewußtsein. Nicht Gott weiß sich mit diesem einzelnen Menschen, sondern der Mensch weiß sich mit Gott vollkommen eins; jenes wäre ein leeres, inhaltsloses Wissen, weil für Gott die Beschränkung nicht existirt; die Einheit kann nur da liegen, wo der Gegensatz zugleich ist. Das Wesentliche, was in Christo wirklich geworden ist, ist das πληρωμα des göttlichen Geistes, Christus ist der Träger, nicht der Gegenstand der wahren Religion, er steht als zweiter Adam wesentlich auf menschlicher Seite, und ist primitiv nicht das Subject, sondern das centrale Object der göttlichen Offenbarungsmittheilung, d. h. er offenbart Gott, weil Gott sich ihm geoffenbart hat; er ist nur der Anfangspunkt der vollen Einigung mit Gott, die sich von ihm aus in immer weiteren Kreisen über die ganze Menschheit ausdehnen soll. Wir dürfen nur an die Philosophie Pico's von Mirandula erinnern, um den Zusammenhang dieser Auffassung mit der ganzen Grundlage des Zwinglischen Denkens einzusehen und zu begreifen, wie bei allen Versuchen, an die hergebrachte Lehre sich anzuschließen, als der wahre Sinn der Zwinglischen Christologie nur dieß bleiben kann.

Zwingli selbst zieht diese Consequenzen nicht in bestimmteren Worten, als die oben angeführten sind; allein daß sie ihn verfolgen, beweist seine Lehre vom Werke Christi, in welcher der Schlüssel zum Verständniß der Christologie und die Bestätigung der eben gegebenen Auffassung liegen muß.

Lehre vom Werke Christi.

Auf die Frage, unter welchem Gesichtspunkte vorzüglich Zwingli das Geschäft Christi auffasse, ist es unmöglich, eine runde Antwort

zu geben. Denn die Beziehungen, in welche Christus zur Menschheit gesetzt ist, sind so mannigfaltig, die Bestimmungen über das Wesen des Erlösungswerkes so vielseitig, und zugleich so wenig unterschieden und untereinander vermittelt, daß die höhere Einheit erst zu suchen ist.

So viel steht von vornherein fest, daß Alles, was Christus auf Erden gethan und geleistet, um unser willen geschehen sei, uns allein der ganze Inhalt seines Lebens angehöre; quidquid Christus est, noster est. Im Allgemeinen wird weiter die Wirkung der Erscheinung Christi bestimmt als Wiederherstellung der Menschheit durch ein neu angeknüpftes Verhältniß zu Gott; Christus ist restitutor, mediator, sequester, mit Beziehung auf die Sünde Erlöser, Versöhner, Priester.

Suchen wir aber näher die Art und Weise dieser Vermittlung, so tritt uns in den früheren Schriften zunächst die Bestimmung entgegen, daß Christus vor Gott unsere Gerechtigkeit sei (Art. 5. I, 185 ff.). Wir sind Fleisch, Sünder, Todte, wir vermögen den göttlichen Willen nicht zu erfüllen. Der einig Christus mag Gottes willen thun. Und sind wir gloubig, so ist er all unser vollkommnuß vor Gott, unser heil, unser bezahlung und gnugthun. Welche creatur mag für die andren ston und für sy genug thun? Und muß aber siner gerechtigkeit gnug beschehen, darum hat Christus den allerschandlichsten tod für uns erlitten, damit durch ihn der gerechtigkeit Gottes gnug beschähe, damit sie uns nit mußte ewiglich verdammen — daß sin unverdient lyden für uns erlitten ewiglich gut und bezalend wäre für unsere sünd. Daran schließt sich denn eine durchaus in Anselmischen Formeln sich bewegende nähere Auseinandersetzung *). Ganz in derselben Weise wird auch sonst als Grund der Satisfaction die Unverletzlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit aufgestellt. Cum ipsius justitiam utpote sacrosanctam non minus illibatam inconcussamque manere oporteat, quam misericordiam, essetque homo misericordiae quidem indigus, sed justitiae Dei totus obnoxius, invenit divina bonitas, quo justitiae quidem satisfieret, misericordia vero sinus absque justitiae detrimento liberaliter pandere liceret (III, 180. III, 97).

Nach der Anselmischen Theorie greift Zwingli überall da, wo

*) Vgl. christl. Einleitung I, 549. 553.

er in der Kürze das Wesen der in Christo geschehenen Versöhnung deutlich machen will. Daneben her geht aber gleich von Anfang an die andere Vorstellung, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei durch Erfüllung des Gesetzes, durch seinen vollkommenen Gehorsam; er bezahlt unsere Schuld mit seiner Unschuld, weil er, als Gott, allein das Gesetz befriedigt (I, 431. 433). Die beiden Seiten des thätigen und leidenden Gehorsams werden nicht geschieden; beides ist nothwendig zur Satisfaction.

Die Unklarheit, in der diese Unterscheidung liegt, zeigt sich aber auch, wenn wir nach der Nothwendigkeit dieser Art von Satisfaction, und nach der näheren Art und Weise fragen, wie sie uns zu gut kommt. So bestimmt Zwingli an Anselm sich anzuschließen scheint, so äußerlich Gerechtigkeit und Gnade sich gegenüberstehen (ja I, 213 klingt eine Reminiscenz an die Teufelstheorie durch: Und ist die sünd oder der Tüfel überwunden und ihm das rych genommen, daß er sich vergangen hat an Christo, daß er ihn getödt hat) — so sehr Alles einfach auf die Vorstellung einer Aufhebung der Strafe durch Stellvertretung hinzuleiten scheint, so ist dieß doch nicht klar genug ausgesprochen, als daß wir uns dabei beruhigen könnten. Vielmehr kreuzt der Commentar die Beweisführung für die Nothwendigkeit des Todes Christi als einer Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit mit dem Satze: Non quo sibi Deus hac ratione ab adversario caveret, aut figulo non liceret e consperso luto facere vel refingere qualemcunque velit testam, sed quo per hoc justitiae exemplum oscitantiam ac torporem a nobis tolleret, ac se qualisnam esset justus bonus misericors nobis exponeret. Die Nothwendigkeit der Satisfaction wäre danach nicht im Wesen Gottes an sich, in der objectiven Unverletzlichkeit seiner Gerechtigkeit, sondern in der Offenbarungs-Oeconomie gegründet. Die Gerechtigkeit muß nicht wirklich gesühnt, sondern nur als unverletzlich zugleich und als versöhnt dargestellt werden; der Tod Christi ist nothwendig, weil nur so dem Menschen das richtige Bewußtsein davon beigebracht werden kann, daß in der Erlösung Gottes Gerechtigkeit nicht cessirt, ist nothwendig wie das Anamnema sagt, ut redemtus agnoscat, unum ac solum justum esse Deum, et videat, quanta res sit peccatum et injustitia, tanta videlicet, quanto eam expiari oportuit.

Es läßt sich aus den Grundbegriffen Zwingli's leicht nachweisen,

daß die Ansicht von einer Satisfaction, sei es durch die Erfüllung des Gesetzes oder durch den unschuldig erlittenen Tod, für ihn nicht haltbar war. Geht der Tod Christi, wie er von Anfang an behauptet, nur die menschliche Seite Christi an, so ist es ganz undenkbar, daß Gott durch ein an einer Creatur vorgehendes Factum sich hätte bestimmen lassen; ist die Sendung Christi Folge des göttlichen Erlösungsrathschlusses, so kann sie nicht zugleich Ursache desselben sein. In dem ganzen Gedankenkreis Zwingli's liegt es, daß die Erscheinung Christi und Alles, was damit zusammenhängt, nur die Offenbarung des ewig unveränderlichen Wesens Gottes sein kann, daß die Gerechtigkeit und Güte Gottes nicht erst geeinigt werden, sondern an sich eins, in ihrer Unzertrennlichkeit sich nur manifestiren.

Der Satz, daß Christus durch seine Gerechtigkeit und durch seinen Tod unsere Bezahlung sei, hat also einen andern Sinn. Indem Christus das Gesetz erfüllt, stellt er es in seiner Heiligkeit dar, und ist dadurch eine lebendige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. Indem er, ohne selbst Sünde gethan zu haben, in den Tod hingegeben wird, offenbart er einerseits die Unverletzlichkeit der Gerechtigkeit, andererseits die göttliche Gnade, die auch ihr Eigenstes nicht schont, um uns zu erretten. Somit ist Christus Organ der göttlichen Offenbarung und Pfand der Erlösungsgnade, die schon vor ihm wirkte, Religion begründete, beseligte, doch in ihm erst vollkommen deutlich und sicher sich zeigt. Die Bedeutung des Geschäftes Christi liegt also darin, daß er Offenbarung des göttlichen Willens, im Leben als Beispiel der Gerechtigkeit, im Tode als Pfand der Gnade ist.

Diese Anschauung läßt sich denn auch von Anfang an in einzelnen Zügen nachweisen und in ihrer Entwicklung verfolgen, bis sie in den letzten Schriften zur herrschenden wird, und die Satisfactionstheorie verdrängt. Die Auslegung beschreibt Christum als den, der in Lehre und That den göttlichen Willen uns offenbart. Wir wissend, daß alle lehr und that Christi ist unsere unterrichtung und ein form, nach der wir uns gestalten sollen. Christus ist unser gesetz. Christi tod ist ein pfand, durch das wir gwüß sind daß uns unsere sünden vergeben werden. Der seinen Sohn für uns gegeben, sollte der uns nicht Alles geben? Besonders die häufige Wiederholung des letzteren Spruches beweist am besten, in welchem

Verhältniß der Tod Christi zur göttlichen Gnade steht. Was er uns sust für ein pfand siner gnade gegeben hätt weder sinen eingebornen sun, mochten wir an ihm ee zwyfeln weder an sinem sun; so er nu den für uns geben hat, so ist kein Sünder so groß daß er an Gott verzwyfeln könnte (an Val. Comp. II, 1, 10).*)

Ist schon damit die Anselmische Satisfactionstheorie auf allen Seiten durchbrochen, so sehen wir die Nothwendigkeit dieser Auffassung noch von einer andern Seite, wenn bestimmt wird, welchen Antheil jede der beiden Naturen am Erlösungswerke habe. Der Anselmische Satz, daß Christi Leiden unendlichen Werth habe, weil der Gottmensch gelitten, fällt von selbst weg, wenn der in Christus erschienene Gott außerhalb der menschlichen Erscheinung unberührt von ihren Leiden steht. Es leidet nur die menschliche Natur, und jetzt kann es nur noch darauf ankommen, daß der, der als Mensch starb, zugleich als Gott das Leben Aller ist. Christus ea parte salutaris, qua de coelo descendit, non qua ex virgine natus est. (Comm. III, 244). Secundum carnem mactari tantum potuit, et secundum divinitatem tantum salutaris esse. Sic ergo Christus est animae cibus, quod ea dum videt Deum filio suo unigenito non pepercisse, sed in contumeliosam mortem tradidisse, ut nos vitae restitueret, certa fit gratiae salutisque. Damit ist der Begriff des Opfers, die heilsame Bedeutung des Todes Christi überhaupt aufgehoben. Den schärfsten Ausdruck findet Zwingli's Anschauung in seinem Briefwechsel mit dem scharfblickenden Haner in Nürnberg, aus dem wir die schlagendsten Stellen mittheilen (VII, 541. 568).

In dem von Zwingli anerkannten Bestreben, den Glauben auf keine Creatur, sondern allein auf Gott selbst zu gründen, folgert Haner vom Abendmahlsstreite aus weiter: Caro non prodest quidquam, non solum in pane sed etiam in cruce; vita non in carne, sed in verbo carnem uniente. Rectius ergo carnem vitae Sacramentum dixeris, quam vitam, s. vitae symbolum. Non sanguis qui emundat, sed purificator spiritus; non assumptus homo, sed ipse salvator Deus. In der Antwort hierauf giebt Zwingli zu, daß

*) Genau genommen ist für Zwingli die Frage viel schwieriger, wie es mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinbar sei, einen Unschuldigen sterben zu lassen, wenn doch sein Tod verhältnißmäßig so wenig Bedeutung hat, als die andere, wie durch Christi Tod die Gerechtigkeit gesühnt werde.

Christi Tod selbst so werthvoll nicht sein könnte, wäre nicht der, der nach einer Natur starb, nach der andern das Leben; sind doch auch ein Decius, Curtius, Codrus für Andere gestorben, ohne darum ihr Heil zu sein. Sed symbolum, fährt er fort, nimis leviter dixisti. Nam symbolum est alterius rei signum, Christus autem est ipsum salutis pignus ac veluti satisfactio. — Caro ergo pretium fuit pro peccatis nostris? Minime; sed caro ejus, qui vita est, vivifica dicitur — per ἀλλοιωσιν. Redet aber die Schrift so von Christi Leib, so dürfen wir ihn auch nicht gering achten, um so weniger jetzt, cum velut instrumentum ac pignus est, cujus contemplatione irata nobis justitia placatur. Sichtbar erschrickt hier Zwingli vor der nackt ausgesprochenen Consequenz seiner eigenen Lehre; aber trotz allem Drehen und Winden, trotz seiner veluti satisfactio sagt er nichts Anderes als Haner, er wählt bloß das Wort pignus statt sacramentum oder symbolum. Was Christus durch seine Erscheinung wirklich geleistet hat, haben wir nicht dem Tode zu verdanken, sondern dem Leben, nicht dem Menschen, sondern dem Gotte. Und wenn Zwingli mehrmals behauptet, daß Christi Tod uns schon erlöst hätte, wenn er durch Herodes Schwert in Bethlehem gefallen wäre, und daß er nur darum so lange gelebt, um uns ein Beispiel zu geben, so ist in Christi Erscheinung eben damit das erstere als Nebensache, das letztere als die Hauptsache hingestellt.

Was von Christi Geschäft als das Wesentliche bleibt, ist nicht Versöhnung, sondern Wiederherstellung der gefallenen Menschheit durch Mittheilung neuen Lebens, wirkliche Erlösung aus dem Zustande, in welchem die Menschheit sich befindet. Nur so wird Christi Werk, was es nach Zwingli's Begriffen allein sein kann, eine That Gottes, ein Wirken Gottes in der Menschheit. Christus ist der Anfang der wahren Religion; in ihm und durch ihn ist Gott unser, in ihm und durch ihn kommen wir zu Gott. Der durch Adam verursachte Schaden ist durch den zweiten Adam in seinem ganzen Umfange aufgehoben, die Schuld der Erbsünde getilgt, weil in Christo die menschliche Natur wieder hergestellt ist. Wie in der Schöpfung Gott allein allen Dingen Dasein und Leben gegeben hat, so ist er auch in Christo der Schöpfer eines geistigen Lebens geworden; homo factus est, ut nos ejus consortio in Deos ditaremur. Das eigentlich Erlösende ist also nicht der Tod Christi, son=

dern die Menschwerdung, durch welche der Menschheit neues Leben mitgetheilt wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese positive Seite, dieses Neue, was die Satisfaction überwindet, weit weniger ausgeführt und bestimmt fixirt ist, während für die ältere Ansicht sich fertige Formeln finden; aber unverkennbar ist die Richtung, die Zwingli's Denken nimmt. Wo er die versöhnende und erlösende Kraft des Lebens und Todes Christi am höchsten erheben will, preist er ihn darum, daß er mit seiner ganzen Geistesfülle, seiner Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit unser ist; wo er eben von der Versöhnung durch das genugthuende Opfer gesprochen, faßt er seine Meinung in die Worte zusammen, daß nur der, durch den die Menschen geschaffen seien, sie wiederbringen und gesund machen könne (I, 553. II, 1, 10). Vermöge seiner Vollkommenheit vertritt Christus uns vor Gott — oder mit andern Worten, die Einheit Gottes und des Menschen, die in ihm ist, ist für uns die Bürgschaft der Gnade Gottes, ist für uns die Sicherheit, daß auch wir zu Gott kommen mögen, ist für uns der Anfang des wahren Glaubens. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist nicht ideell — denn der vorchristliche Gott war kein anderer als der christliche — aber es ist thatsächlich anders geworden, der Rathschluß der Erlösung ist geschichtlich vollzogen. Eben darin liegt die Versöhnung, daß der Wille Gottes, sich selbst mitzutheilen, wenigstens in Einem Menschen zur vollendeten Wirklichkeit geworden ist. Darum ist auch mit der Thatsache des Lebens Christi sein Werk absolvirt; mit der irdischen Laufbahn Christi schließt seine mittelnde Thätigkeit; schon die Auferstehung ist nur geschehen zur Versicherung für uns, daß auch wir ewiges Leben haben*); was ihr folgt, hat für die Erlösung keine Bedeutung mehr. Was könnte auch der von uns entfernte Mensch wirken? So wird denn auf die Intercession sehr wenig Gewicht gelegt. Intercedit Christus pro nobis, quia est redemtionis nostrae pretium; non enim opus habet multa oratione, flebili planctu pignorumque ostensione (III, 533). Das mitteln ist nüts, weder den tod für der ganzen welt sünd gelitten haben. Die Vorstellung von der Fürbitte Christi im Himmel ist nur entgegengesetzt

*) Es ist bemerkenswerth, wie wenig dogmatisches Gewicht Zwingli der Auferstehung beilegt. Er kommt verhältnißweise sehr selten darauf zu sprechen.

worden der angeblichen Fürbitte der Heiligen, und ihr Sinn einfach der, daß „alle die zu Gott um gnad gon wellend, dieselben allein durch Jesum Christum erschynend". In Wahrheit aber steht der Fürbitte der Heiligen nicht die Fürbitte Christi, sondern die in ihm geschehene Versöhnung entgegen. Somit ist die intercessio nicht ein Act, sondern ein für alle Ewigkeit bestehendes Verhältniß, wonach Christus als der vollkommene Mensch die ganze Menschheit vor Gott vertritt. Wie aber so vorwärts in alle Ewigkeit Christi Leben und Tod gilt, so auch rückwärts. Die historische Erscheinung Christi kann für den einigen, ewigen, unveränderlichen Gott keinen Unterschied begründen; der Gott der vorchristlichen Zeit ist ja, wie der Elenchus ausführt, kein anderer, als der christliche, nicht etwa jener crudelis, dieser civilis et humanus (III, 419, El. c. Catab.), sondern dieselbe Barmherzigkeit Gottes, die er in seinem Sohn der Welt verheißen, hat Adam und Noah wie Petrus und Paulus selig gemacht. Somit fällt nach dieser Seite was durch Christus erst zeitlich vollzogen worden sein soll, zurück in den ewigen Rathschluß der Erlösung; der Satz, daß Gott um Christi willen gnädig sei, hat denselben Sinn mit dem, daß Alle in Christus erwählt sind; die historische Erscheinung Christi ist nur die thatsächliche Offenbarung dessen, was von Ewigkeit beschlossen war, etwas durch und durch Geschichtliches, nur für das wirkliche Sein und die wirkliche Entwicklung der Menschheit Bedeutendes.

Danach beschränkt sich auch der Satz, daß durch Christus das Gesetz aufgehoben sei. Die Macht des Gesetzes, führt die christliche Einleitung aus, ist aufgehoben, weil Christus es erfüllt und die in ihm geforderte Strafe erlitten hat; seine verdammende Kraft besteht nicht mehr. Die Wahrheit der Forderung, die es enthält, ist eine ewige. Ist es aber möglich, daß der ewige, unveränderliche Wille Gottes nicht die Norm sei, nach der wir gerichtet werden, so muß diese Möglichkeit in Gottes Wesen gegründet, also ewig sein, wie auch schon im Alten Testament die verdammende Kraft der Erbsünde um Christi willen nicht mehr bestand. Die Aufhebung des Gesetzes fällt also in denselben Rathschluß, der die Erlösung in Christo beschließt und ist genau genommen die Bedingung und nicht die Folge des Werkes Christi. Auf diese Weise allein ist es erklärlich, daß für Zwingli Christi Tod ganz abgesehen vom Glauben

die Aufhebung der Schuld der Erbsünde bewirkt. Die unmündigen Kinder sind nach ihm erwählt und in Christo selig, und zwar nicht bloß die der Christen, sondern auch die der Heiden, da in Christus die menschliche Natur wiederhergestellt ist.

Damit ist also auch die Rechtfertigung um Christi willen, die Sündenvergebung und Beseligung ebenso nur Folge des ewigen Erlösungsrathschlusses, beziehungsweise der Erwählung, kein besonderes Thun Gottes, das erst durch Christi Verdienst vermittelt würde. Von Rechtfertigung spricht überhaupt Zwingli höchst selten; worauf es ankommt, ist die Befreiung nicht von der Schuld, sondern von der Herrschaft der Sünde, nicht die Vergebung, sondern die Erneuerung. Ist das Gesetz abgethan im Erwählungsrathschluß, so vermag weder Erbsünde noch wirkliche Sünde zu verdammen; was also noch übrig bleibt, ist allein die Vollziehung der wirklichen Erlösung aus dem Zustande der Sünde, und dieß geschieht durch den heiligen Geist, in Folge der Erwählung. In dieser ist Rechtfertigung und Sündenvergebung schon ganz eingeschlossen. Da nun Zwingli Erwählte und Beseligte schon vor Christus annimmt, so würde auch in dieser Beziehung die historische Erscheinung Christi ihre objective Bedeutung verlieren, wenn sie nicht in Zwingli's Lehre von der Höllenfahrt noch einen Halt fände. Die Bedeutung der Höllenfahrt ist, daß den Todten in der Unterwelt das Heil verkündigt wird. Christum animarum salutem advenisse adnuntiatur. Mortis fructus atque vis iis quoque profuit, qui apud inferos tenebantur (VII, 560. IV, 49). Insbesondere sind die Väter des alten Testaments erst mit der Vollendung der Erlösung zum wirklichen Besitz der Seligkeit eingegangen; wer früher starb, hatte nicht den Himmel, sondern Abrahams Schooß zur Wohnung erhalten. Allein dieß beruht darauf, daß die Seligkeit eben im consortium cum filio Dei, mit dem erhöhten Menschen Christus besteht, daß das himmlische Reich erst dann anfangen kann, wenn sein Haupt wirklich eintritt. Auf diese Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus wird großer Werth gelegt; ein neuer Beweis, wie in Christus nicht das Versöhnungsopfer, sondern die Lebensmittheilung das Wesentliche ist, und wie Zwingli eben deßhalb in ihm zuletzt den gotterfüllten Menschen sehen muß, der in menschlichem Bewußtsein die Fülle der Gottheit hat, und Menschen als Mensch mittheilt aus dem Reichthum seines Lebens.

Damit sind wir auf denselben Punkt geführt, auf welchen die Lehre von der Person Christi hingedrängt hatte. Alle Bestimmungen des Werkes Christi, die Zwingli's eigenthümliche Gedanken aussprechen, gründen sich darauf, daß er als Mensch, als Träger der vollkommenen Einheit der menschlichen Natur mit Gott der Erlöser und der Vermittler sei; und zwar wird vorzugsweise die Seite dabei hervorgehoben, daß er Gott offenbare als Darstellung des göttlichen Wesens und Willens, als ein Gegenstand der Anschauung der Gläubigen, die in seinem Leben als dem lebendigen Gesetze die Gerechtigkeit, in seinem Tode die Gnade Gottes auf die gewisseste Weise erkennen.

Fassen wir die ganze Lehre von den äußeren objectiven Anstalten Gottes zur Erlösung noch einmal zusammen, so ist ihr Grundgedanke die durch verschiedene Organe in steigender Vollkommenheit vermittelte Offenbarung des göttlichen Wesens, und zwar bestimmt der göttlichen Güte nach ihren beiden Seiten, der Gnade und der Gerechtigkeit. Ihre Spitze ist Christus, der darum als der Kern auch der früheren Offenbarung erscheint. Wie aber schon in den vorchristlichen Organen der Offenbarung mit der Darstellung zugleich eine wirkliche Geistesmittheilung verbunden war, die sich nur nicht weiter verbreitete, so ist auch in Christus die vollständige Offenbarung Gottes zugleich seine vollständige Selbstmittheilung an einen Menschen. In ihm bethätigt sich Gott als der gnädige dadurch, daß er wirklich das Lebensprincip eines Menschen wird, in schöpferischer Kraft die menschliche Natur ganz zu seinem Organe bildet, und dadurch den Anfang der Vollendung der Menschheit macht, einen Anfang, durch den das ganze gefallene Geschlecht wiederhergestellt werden soll.

Die Lehre vom Werke Christi führt uns also selbst weiter zu der von ihm als Mittelpunkt ausgehenden Belebung, zur wirklichen Erlösung der Erwählten aus ihrem Zustande, zu der Thätigkeit Gottes, die seiner äußeren Offenbarung entsprechend in der subjectiven Sphäre vor sich geht. Wir erwarten, daß Zwingli lehrt, wie Christus das in ihm als dem Anfänger des Glaubens erschienene Leben mittheilt. Allein hier zeigt es sich, daß die Grundrichtung der Zwinglischen Denkweise, Alles als unmittelbare Wirkung, als gegenwärtiges Dasein Gottes zu wissen, daß seine Immanenzlehre die in der Auffassung der Person Christi angebahnte historische Vermitt-

lung durchbricht. Das neue Leben der Welt sollte von dem in Christo erschienenen Gott ausgehen; allein so wenig es durch diese menschliche Vermittlung auf die Juden übergieng, die sahen und doch nicht glaubten, so wenig vermag es uns mitgetheilt zu werden ohne die vom Vater ausgehende, von Christi Wirksamkeit ganz unabhängige Mittheilung des heiligen Geistes. Der Geist, der gesendet wird, um das Christo mitgetheilte Leben auch in seinen Brüdern zu pflanzen, ist der Geist Christi nur sofern es derselbe ist, der ihn erfüllte, nicht weil er durch ihn vermittelt war. Der Strom göttlicher Kraft, der von Christus als einer Quelle ausgehen und die Welt befruchten sollte, versiegt in der Endlichkeit der menschlichen Erscheinung Christi; das Wasser des Lebens, das von ihm aus den Menschen mitgetheilt werden sollte, wird unmittelbar aus dem Borne des unendlichen göttlichen Geistes geschöpft, und kommt jedem Einzelnen ebenso unmittelbar zu, als Christo selbst. Mit jedem einzelnen Erwählten muß der göttliche Geist Eins werden. Der Geist macht lebendig, das Fleisch ist kein nütze, ist auch in diesem Sinne das Thema der Zwinglischen Lehre von Christus, und von durchdringendem Scharfsinne zeugt es, daß Haner in dem oben angeführten Briefe die ganze menschliche Erscheinung Christi als sacramentum bestimmen zu können glaubte. Schlagender läßt sich die Bedeutung nicht bezeichnen, die Zwingli allein dem historischen Christus beizulegen vermag. Wie im Sacramente nichts bewirkt wird, wie es nur eine lebendige, sinnlich-anschauliche Darstellung dessen ist, was auf andere Weise, durch die unmittelbare Wirkung des Geistes auch schon gegeben war, wie es nur durch die zugleich thätige Kraft des Geistes, nur in seiner Hand als begleitendes, unterstützendes Darstellungsmittel Werth hat, so ist auch Christus, freilich in weit höherer Potenz, ein Bild, ein Symbol des göttlichen Wesens und des vollkommenen Lebens, ein Bild, das in den Einzelnen vom Geiste belebt und verklärt werden muß. Wir haben keinen selbst redenden, seine Fülle selbst mittheilenden Christus; er ist für uns verschlossen, und das in ihm geschaute Leben erstirbt bei jedem Versuch, vom Menschen zum Menschen es fortzupflanzen, es erstarrt in der Endlichkeit, die unfähig ist ein Organ Gottes zu sein. Jedes Glaubensleben muß ebenso unmittelbar aus Gott stammen, wie das Leben Christi selbst. Die wirkliche Erlösung, die Neubelebung der Menschheit geschieht allein

durch den Geist. Mit allem Rechte hat man also von verschiedenen Seiten über Zwingli gesagt, daß er dem historischen Christus seine Bedeutung schmälere. So energisch er auch das Heil allein in Christo predigt, so warm, so lebendig er auf ihn als den Einen Mittler und Versöhner hinweist, so sehr er in allen reformatorischen Schriften Christum treibt — es ist eben nur das practische, das reformatorische Interesse, was ihm diese Worte giebt, und es zeigt sich ein bemerkenswerther Unterschied zwischen seinen deutschen und seinen lateinischen Schriften *). Wo er eine christliche Kirche reformiren will, die historisch mit der alten Kirche zusammenhängt, da überwältigt ihn die objective Macht des Christenthums, und zwingt ihn, auf die Uranfänge der Kirche, und damit auf den historischen Christus zurückzugehen; wo er ein neues Gesammtleben begründen, einen neuen Bau aufführen will, da weiß er keinen andern Eckstein, als die Apostel auch; wo er aber über seinen Glauben reflectirt, wo er sich klar zu machen sucht, was das Wesentliche in Christo sei, wo er im Gedanken das in Christo erschienene Göttliche zu fassen und fest zu halten sucht, da vermag er in ihm nicht den Gottmenschen, sondern nur den unendlichen, über alle Erscheinung weit erhabenen Gott zu sehen — den Gott, der ihm doch in seinem eigenen Bewußtsein in der Wirkung des Geistes gegenwärtiger und näher ist, als in Christo. Das Neue Testament und Picus von Mirandula, die Kirche und die Philosophie streiten in diesem Dogma. Das Neue Testament in der Hand hat er dem Volke Christum gepredigt, hat er ihn den Götzen Roms gegenüber gestellt, hat verkündigt, daß kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darin sie sollen selig werden; von der Philosophie geleitet hat er sich selbst allmählich diesen Glauben objectivirt, und erkannt, daß auch in Christus nur der allgegenwärtige Gott es ist, der verehrt wird. Für die sichtbare Kirche ist Christus der menschgewordene Gott, der Anfang und das Ende; für den Gläubigen, der sich seines Verhältnisses zu Gott bewußt ist, ist die

*) z. B. II, 2, 324 in einer Flugschrift zur Vertheidigung gegen Anklagen von 1524: Wie viel hab ich geschriften lassen usgon, in denen ich das fegfür, die bycht, die päbstlichen absoluz und andere ding viel allein damit gestürmt hab, daß Christus der sun Gottes unser trost sye — all unser arbeit ist allein die, daß man die sicherheit unseres heils finde in dem tod des lebendigen suns Gottes.

Menschwerdung Gottes, die wirklich ist, nicht in Christus, sondern im Glauben, und wie nur um der Erwählten willen Gott Mensch geworden ist, so wird er es auch nur in ihnen. Qui a spiritu Dei impraegnatur, concipit et parit Deum (VI, 1, 602). *)

II. Die Verwirklichung der Erlösung nach ihrer subjectiven Seite, die Religion in den Erwählten.

1) Ihr Princip, der heilige Geist.

Alle erlösenden, die wahre Religion, den Glauben als Hingabe an Gott und alleiniges Bestimmtsein von ihm begründenden Wirkungen im Subject werden als alleiniger Ursache dem heiligen Geiste zugeschrieben, der innerlich in den Herzen wirkt, sie erleuchtet, zieht, bewegt, und allein alles Gute schafft.

Daß von dem heiligen Geist als trinitarischer Hypostase hiebei nicht die Rede sein kann, versteht sich aus dem früher Gesagten von selbst; wenn Zwingli auch da, wo er überhaupt seinen Glauben an die Trinität ausspricht, ihn als solche aufführt, so ist doch damit eine Unterscheidung in keiner Weise deutlich ausgesprochen. Was Zwingli unter dem heiligen Geist denkt, ist nichts als die Wirkung Gottes, sofern er in dem Verhältniß der religio das Bewußtsein und den Willen eines endlichen Subjects bestimmt, die Erkenntniß Gottes, das Gefühl der Abhängigkeit von ihm, Vertrauen auf ihn und Leben nach seinem Willen wirkt, kurz sofern er die Einheit des Menschen mit Gott schafft. Wie Gott der Alles belebende Geist ist, wie er in der leblosen Natur die Körper bewegt, in dem Feuer wärmt, in dem Lichte leuchtet, wie er in der sinnlichen Natur Leben und Odem allenthalben giebt, so ist er in der höchsten Sphäre der Lebensäußerungen, in dem geistigen Sein des Menschen thätig als heiliger Geist, oder, was damit identisch, als Gnade (gratia im specifischen Sinne), um den Menschen in seinem von der Schöpfung ihm bestimmten Wesen zu actualisiren.

*) Von dieser Seite liegt Zwingli's Verwandtschaft mit dem Mysticismus aller Zeiten auf der Hand, eine Verwandtschaft, die uns bei seinem Verhältniß zu Pico von Mirandula um so weniger befremden kann. Nur sein gewaltiger Charakter und seine lebendige Thätigkeit bildeten gegen jene Tendenz ein Gegengewicht, das ihn an dem Historischen, Thatsächlichen festhielt.

Es ist damit von selbst gegeben, daß der Geist in den Gläubigen auf unmittelbare, Bewußtsein und Willen schlechthin bestimmende Weise wirkt; es gilt nur in engerem Kreise vom heiligen Geiste, was von der providentia überhaupt gilt (vgl. VIII, 179). Er ist die ἐντελεχεια, ein immerwärend werk üben und wysen, die Immanenz Gottes im menschlichen Geiste, kraft welcher er unser Wegwyser, unser Vernunft, unser Geist und unser Gmüet ist. Er ist mit Beziehung auf die Sünde, die eben im Verlassensein vom Geiste besteht, eine wesentlich erlösende Potenz; ja die Erlösung vollendet sich erst mit dem wirklichen Kommen des Geistes; die objectiven göttlichen Erlösungsanstalten werden erst wirksam, wenn der Geist dazu tritt. Noch mehr: der heilige Geist ist in seiner Wirksamkeit durchaus unabhängig von allen äußeren Offenbarungsanstalten Gottes, und an ihre Vermittlung in keinerlei Weise gebunden. Er wirkt, wo und wie er will. Damit ist nothwendig gegeben, daß die Mittheilung des Geistes die einzige und wirkliche Erlösung ist, die den Heilsrathschluß Gottes in der That verwirklicht, und daß nur unter Voraussetzung der Geisteswirksamkeit die Offenbarung Gottes in Christo Sinn und Bedeutung hat. Die Mittheilung des Geistes ist nicht Folge der in Christo geoffenbarten Versöhnung, sondern das Prius dazu; denn sie ist die directe Ausführung des Erwählungsrathschlusses. Die Erlösungsanstalten hat Gott nur geordnet als Anknüpfungspunkte für die Wirksamkeit des Geistes. Was Schneckenburger aus den scholastischeren Formeln der späteren Dogmatiker über das Verhältniß Christi und des heiligen Geistes nachweist, läßt sich ebenso auf die Zwinglische Theorie und auf diese weit leichter anwenden, weil bei ihm von einem königlichen Amte Christi nicht einmal insofern die Rede ist, daß er den Geist sende.

Es findet dieß alsbald seine Bestätigung, wenn wir das Verhältniß des Geistes zu den Mitteln und Organen der Offenbarung betrachten. Das äußere Mittel, dessen der Geist sich bedient, ist zunächst das Wort, theils das geschriebene, in der Schrift enthaltene, theils die lebendige Predigt. Was das erste betrifft, so gilt vom Worte als Gnadenmittel dasselbe, was von ihm in seiner Eigenschaft als Erkenntnißprincip aufgestellt ist; er ist für den Menschen unverständlich, unwirksam, es ist kein vollbringend

Instrument (II, 1, 137), es zeigt allein den göttlichen Willen an. Die innere Erleuchtung des Geistes muß dem Hören des Wortes vorangehen; es ist entweder der Glaube oder der Unglaube, der es vernimmt; und kann der Geist vor dem Worte wirken, so kann er überhaupt auch ohne dasselbe wirken, dux vel vehiculum spiritui non est necessarium. Die Schrift ist bloß gegeben um unserer Schwachheit willen, zur Verhütung von Mißverständnissen, um der Verirrung vorzubeugen. Sie nützt also einzig denen, die schon vom Geiste erleuchtet sind, nicht denen, die es erst werden wollen.

Gilt nun dieß von dem Worte der Schrift, so gilt es um so mehr von der durch Menschen verbreiteten Lehre, daß ein mensch den andern nit leeren mag (Art. 1 der Asl.). Quid opus apostolis Christo, fragt Zwingli (Comm. in Ev. Lucae VI, 582) quum nemo credat, nisi intus ipse trahat? Sed Deus scit, ad quid quaque creatura utatur. Substantiae spirituales, quae semper assistunt Deo, continueque Deum vident, monitore non egent. Homo vero, qui carne circumdatus est, admonitione subinde opus habet. Organa enim habet et sensus ad haec aptos et commodos. Stulta ergo quaestio est. Sufficere nobis debet voluntas Dei. Also wiederum nur des Fleisches wegen, nur damit die sinnliche Seite des Menschen auch mit beschäftigt werde, hat Christus seinen Jüngern befohlen, auszugehen in alle Welt und das Evangelium zu predigen. Aber wie verhält sich dazu die πιςις ἐξ ἀκοης bei Paulus? πιςις heißt hier nicht Glaube, antwortet Zwingli VI, 2, 113, sondern die äußere Predigt des Glaubens, die zu Zeiten Christi und der Apostel unter Juden und Heiden begann. Zu solchen Verdrehungen läßt er sich durch seine dualistische Ansicht vom Wesen des Menschen verleiten.

Aber noch nicht genug. Nicht bloß das geschriebene Wort, nicht bloß die Predigt der Apostel ist unwirksam, und also im Nothfalle entbehrlich; auch die Wunder Christi selbst haben für die Erzeugung des Glaubens keine Bedeutung, auch sie dienen nur dazu, die Widerspenstigkeit des Fleisches zu bändigen und seine Neugierde zufrieden zu stellen (VI, 1, 248. 279. 385). Der Unglaube der Juden selbst ist der beste Beweis, daß sie in sich gar keine Kraft haben*).

*) Auch hier ist freilich Zwingli's Praxis von seiner Theorie ziemlich verschieden. Als Lehrer, Schriftsteller und Prediger weiß er wohl, welche Ge-

Und die Erscheinung Christi selbst? Ist der Inhalt des Worts wesentlich Christus und sein Tod, und ist die einzige Beziehung, in der wir mit ihm stehen, durch die von ihm angeordnete Verkündigung des Evangeliums vermittelt, kennen wir Christum also nur durch die Predigt, so folgt, daß Geisteswirkungen stattfinden ohne die Erkenntniß Christi, daß auch Christus und die in ihm geschehene Offenbarung kein unentbehrliches Mittel für die Begründung wahren Glaubens ist. Wie das Wort nicht Organ des Geistes, sondern nur die äußere Darstellung von dem ist, was der Geist innerlich wirkt, so geht der Geist auch von Christus nicht aus, Christus ist für uns nur eine Darstellung des göttlichen Wesens, die erst verständlich wird, wenn die innere Offenbarung durch den Geist schon geschehen ist. So ist mit Zwingli's Sätzen über die Bedeutung des Wortes als Gnadenmittel dasselbe gesagt, was wir oben als Consequenz der Christologie gefunden haben *).

2) Die Art und Weise der Verwirklichung der Erlösung im Subject.

a) Im Einzelnen. Der Glaube.

Es geht aus dem Bisherigen schon hervor, daß wir unter „Glauben" nichts Anderes zu verstehen haben, als die Gesammtheit der gött-

---

walt das Wort hat, und es erinnert an einen bekannten Ausspruch Luthers, wenn er II, 2, 349 an die Eidgenossen schreibt: Thund um Gottes willen sinem wort keinen drang an; denn warlich, warlich es wirt als gwüß sinen gang haben als der Rhyn; den mag man ein zeit wohl schwellen, aber nit gstellen.

*) Von hier aus zeigt sich auf's Neue die wahre Bedeutung von Zwingli's Ansicht über die Seligkeit der Heiden. Diese darf nicht, wie z. B. von Ebrard und auch von Schweizer geschieht, abgeschwächt werden durch Voraussetzungen und Ideen, die gar nicht in Zwingli's Gedankenkreis liegen. Denn wird gesagt, daß die Heiden darum selig werden, weil die ganze Weltentwicklung eine göttliche Pädagogik für das Christenthum sei (Ebrard), oder weil die Erlösung in der religio naturalis latent vorauswirke (Schweizer), so ist eben der Grundgedanke Zwingli's verkannt, daß alle Religion dem Wesen nach vollkommen dieselbe ist, und daß der Geist ohne Christus ganz auf dieselbe Weise wirkt, wie unter Voraussetzung der Anschauung Christi, daß das Princip der wahren Religion nicht Christus, sondern der Geist ist. Ethnicus, si piam mentem domi foveat, Christianus est, etsi Christum ignoret, ist in seinem vollen Ernste zu verstehen.

lichen Geisteswirkungen im Subject. Es zeigt sich in dieser Lehre auf's Neue, was Zwingli's Denken im Ganzen characterisirt — die principielle Auffassung der großen Gegensätze, die Gegenüberstellung von Unendlichem und Endlichem, Göttlichem und Menschlichem, und zwar so, wie sie sich in ihrem lebendigen Aufeinanderwirken verhalten. Was uns Zwingli schildert, sind nicht die Einzelnheiten, die Vermittlungen; wir finden keine psychologische Beschreibung der Entstehung, der Stufen, der einzelnen Seiten des durch den heiligen Geist gewirkten Lebens; in der Totalität tritt der Glaube dem Unglauben, der Geist der Sünde gegenüber; nicht die Geburt und das Kindesalter, sondern die volle Manneskraft des höheren Lebens sehen wir, wie in Zwingli's Persönlichkeit selbst, so auch in seinen Schriften. Wir sind somit darauf angewiesen, vor Allem den Glauben in seiner Totalität zu fassen, und dann erst nachzutragen, was Zwingli über die allmähliche Entwicklung dieses Princips lehrt.

Der Glaube in seiner Totalität.

a) Das Wesen des Glaubens. Der wahre Glaube, den Zwingli von Anfang an dem falschen Gottesdienst und der Abgötterei der römischen Kirche gegenüberstellt, ist die ungetheilte Hingabe des ganzen Menschen an den einigen Gott; glauben heißt, sich einig an das höchste Gut lassen, auf seine Allmacht, Weisheit, Güte unzweifelhaft sich verlassen und vertrauen, so sich hingeben, daß man sich selbst entäußert und aufgiebt an die volle Einheit mit Gott. Wilt du Gottes syn, so laß dich fry an ihn, laß ihn verwalten und wysen din leben, nahrung, rath und alle sachen, dann lebt Gott in dir. Also muß man zu Gott zogen werden und in ihn verwandlet, daß wir gar usgeleert, gsübert und unser selbs verlöugnet sind, und uf unser sinn und werk nüt haltind, sunder daß das verhoffen in Gott unser einig zuversicht sye, dero wir uns haltind (I, 207). Der gloub ist gar in Gott verlassen und vertruwt, weiß festiglich, daß Gott alle ding thut; er ist ein leben in dem einigen trost der gnad Gottes (I, 377. 555. III, 135). Der gloub, der ein vertruwen in den einigen Gott ist, ist die einig ruh der seel, die sicherheit und feste, durch die wir sehend, daß kein gutes, kein wahres, kein grechtes ist, weder das einig höchste gut, Gott, daß nüzid sicher ist, weder er, daß die seel in keiner creatur ruh findet,

sunder allein im schöpfer. — Der gloub ist nüt anders, weder ein vereinbaren unser in Gott durch stete zuversicht und zulouf zu ihm (II, 2, 199. I, 556).

Diese meist den frühesten Schriften entnommenen Bestimmungen zeigen das Verhältniß des Glaubens zu dem Wesen des Menschen. Der Glaube ist die im Wesen des Menschen angelegte, von ihm aus aber nicht erreichbare Einheit mit Gott. Er ist identisch mit dem Wirken Gottes und seines Geistes im Menschen; glauben und den Geist haben, sind synonym. Spiritus Dei, sagt der Comm. III, 246, um das Wesen des Glaubens zu beschreiben, miserum hominis spiritum dignatur ad se trahere, sibi jungere, alligare, ac prorsus in se transformars. Fidem habere idem est ac Deum habere (VI, 1, 341). Damit ist von selbst gegeben, daß der Glaube eine das ganze geistige Leben umfassende Macht ist. Er ist der volle Gegensatz gegen die Sünde und zugleich die Aufhebung derselben. Während die Sünde in der Alles auf sich selbst beziehenden Selbstsucht besteht, ist der Glaube das völlige Aufgeben des eigenen, selbstischen, endlichen Seins, das völlige Verzichten auf alles eigene Sein und Haben, die vollendete Selbstverläugnung, die sich allein in Gott findet. Der Glaube ist so (III, 248) mentis immutatio, die Bestimmung der ganzen Persönlichkeit durch ein neues Princip. Sein centrales Wesen äußert sich zunächst darin, daß er nicht als eine bestimmte geistige Thätigkeit gefaßt werden kann, er ist nicht sapientia, scientia aut prudentia, sed res quae in animo credentium sentitur sicut valetudo in corpore (III, 198. 202), d. h. er ist der normale Zustand, die Erfüllung der menschlichen Anlage mit ihrem Inhalt, die Gesundheit und Vollkraft des ganzen menschlichen Wesens.

Entsprechend der durchaus dynamischen Auffassung der Gottes-Idee überhaupt wird der Glaube vor Allem von seiner practischen Seite, als Thätigkeitsprincip aufgefaßt, weniger als Bestimmtheit des ruhenden Bewußtseins, des Gefühls oder des Wissens. Unzertrennliche Folge des Glaubens ist das Streben, Gott zu gehorchen, ganz nach seinem Willen zu leben, allein auf Gottes Wort zu hören, wie das wesentlichste Moment der kindlichen Pietät der Gehorsam ist. Glaube und Werke verhalten sich also wie Ursache und Wirkung, wie Leben und Lebensäußerung. Er ist die ewig kraft alles guten und ein unwandelbare würkung (vgl. VI,

1, 215. 289. VII, 316). Fides est efficax virtus atque indefessa actio quae nihil nisi divinum cogitat et molitur, imo Deo placita non moliri nequit. Ubicunque ergo fides est, ibi et opus est, non minus quam ubi ignis isthic et calor est (IV, 63). Fides in mente humana est perinde atque consilium in rebus gerendis (IV, 61). Alle Handlungen haben nur Werth, sofern diese innere Kraft sich in ihnen bethätigt, nicht ihre äußere, sondern ihre innere Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen macht sie gut. Auch die Tugend der Heiden hat nur dann Werth, wenn sie aus dem Glauben kommt (III, 633).

Als gottgewirktes Streben, den göttlichen Willen zu erfüllen, ist der Glaube nichts Anderes als das lebendig gewordene Gesetz, als der dem Menschen immanente göttliche Wille. Daher Zwingli hierauf die Freiheit des Glaubigen gründet, sofern er sich vom göttlichen Geiste führen läßt, und deßhalb des äußeren Gesetzes nicht mehr bedarf. Er hat nicht ängstlich zu sorgen, wie er Gott gefallen möge, der Geist wird ihm schon zu schaffen geben. Paulus und Jakobus sind in diesem Begriff des Glaubens versöhnt; jeder kämpft nur gegen ein Extrem; Zwingli eignet sich vollständig an, daß nicht an Worten oder äußerem Schein, sondern nur an den Werken die Aechtheit des Glaubens erkannt wird; ja die Richtung des Jakobus schlägt zuweilen so sehr vor, daß er das ganze Christenthum als innocens vita, innocentiae studium u. dergl. bezeichnet (II, 1, 380. III, 285).

So ist die Liebe nicht neben dem Glauben, sondern mit ihm eins und identisch; an Gott glauben und Gott über Alles lieben ist Eins und dasselbe. Die Bezeichnungen wechseln; das Sein Gottes im Glaubigen wird ebenso mit Johanneischen Worten als Liebe beschrieben, wie als Glaube, und III, 285 steht Qui fidem habet, Deus in eo est, et ipse in Deo neben der entsprechenden Johanneischen Stelle. Ebenso ist auch die Hoffnung als alleiniges Vertrauen auf Gott mit dem Glauben von selbst gesetzt. Nisi quaelibet harum virtutum sit altera, plane nihil est, nedum virtus.

Die Einwohnung des göttlichen Geistes, die der Glaube ist, giebt sich von selbst kund in dem unmittelbaren Bewußtsein, als Ruhe, als Sicherheit in Gott. Der Glaube ist eine Gewißheit, ein unmittelbares Fühlen Gottes als des allgegenwärtigen, mit seiner

Gnade in uns wohnenden. Diese innere Gewißheit macht das Wesen des Vertrauens aus. Der Gegenstand dieses Vertrauens kann allein Gott sein; einer Creatur vertrauen, auf Endliches seine Hoffnung setzen ist ja ein Widerspruch gegen Gottes Wesen selbst, der Alles in Allem wirkt, ist Abgötterei. Wo man Creaturen, dem äußeren Worte, den Sacramenten, den Heiligen, der Menschheit Christi vertraut, da ist Gottes Geist nicht; allein in Gott kann des Menschen Gemüth ruhig werden, wenn es seine Gnade und seinen Willen uns zu beseligen erkennt. Näher bestimmt sich sodann nach dieser Seite mit der Entwicklung der Erwählungslehre der Glaube als Bewußtsein und Gewißheit der Erwählung, wie er denn in Zwingli's letzten Schriften ausführlicher von dieser Seite beschrieben ist. Wer Gott im Glauben in sich weiß, erkennt eben daran, daß er erwählt ist, weil Gott nur den Erwählten sich mittheilt (IV, 8. 122. III, 572. 575). *)

Nach der Seite des Erkenntnißvermögens ist der Glaube Erleuchtung, inneres Licht. Der Geist Gottes durchdringt unser Wissen, und wird in immer steigender Klarheit die Leuchte unseres Erkennens, so daß dem Glaubigen alle Wahrheit mehr und mehr erkennbar, begreiflich und deutlich ist. Diese Seite ist für Zwingli sehr wichtig, und darum hält er ebenso, wie den Satz, daß nur durch den Glauben die Wahrheit erkannt und begriffen werden könne, auch

*) Mit welchem Rechte Zeller nun ohne Weiteres als den eigentlichen Gegenstand des Glaubens die Erwählung bestimmt, und sagt, der Glaube, so wie Zwingli sein Wesen auffasse, sei unbedingte persönliche Heilsgewißheit oder Bewußtsein der Erwählung, erhellt aus dem Obigen von selbst. Zellers eigene Ausführung zeigt den logischen Sprung deutlich genug, durch den er den Glauben, den er vorher in seinem Wesen beschrieben, mit einemmale nur in die subjective Gewißheit setzt. Diese Gewißheit begleitet den Glauben nothwendig, sie ist ein integrirendes Moment an ihm, aber darum nicht der Glaube selbst. Auch die von Zeller citirten Stellen beweisen gegen ihn; denn sie sagen nichts aus, als daß, wer glaube, damit wisse, daß er erwählt sei. Wenn Zwingli, worauf Zeller sich hauptsächlich beruft, in der fid. rat. sagt: Certum est eum esse electum qui tam securus ac tutus est, so wird die Zuversicht und Sicherheit nicht auf die Erwählung, sondern darauf gegründet, daß man sich bewußt ist spiritum filii dei esse in corda nostra fusum. Es ist falsch, daß Zwingli alles Gewicht darauf lege, daß der Einzelne seiner Erwählung sich bewußt sei. In den angeführten Stellen thut er es nicht; und andere möchten schwer beizubringen sein.

den andern fest, daß durch den Glauben die göttlichen Dinge ganz verstanden werden — ein Thema, das Luther gegenüber häufig dahin ausgeführt wird, daß, was der sittig glöubig Verstand nicht zu begreifen vermöge, auch keine religiöse Wahrheit sein könne. Er will sich das Richteramt des Glaubens, sein kritisches Recht nicht rauben noch schmälern lassen, er macht es besonders der Schrift gegenüber als Recht der Auslegung geltend. Wenn ihm Luther deßhalb den Vorwurf des Rationalismus macht, so erklärt er ausdrücklich, daß die Vernunft an und für sich blind sei, und daß er nur vom Sinn und Verstand des Glaubens rede; von diesem aber gelte: Deus non proponit incomprehensibilia (III, 491). Es ist kein stück des gloubens, wenn man sich darüber in Gottes wort ertrachtet, daß man nicht lust habe, die wahrheit je klärer und klärer darin zu finden. Hat denn Gottes wort etwas in ihm, das nit on argwon mag besehen werden? Die Zwingli so oft zum Vorwurf gemachte verständige Richtung, sein Haß gegen alles Unklare, Mysteriöse, Unbegreifliche ruht also nicht auf einer pelagianisch-rationalistischen Tendenz, sondern auf seinem intensiven Begriff des Glaubens, auf seiner Immanenzlehre, nach der die Einheit des Glaubigen mit Gott sich nothwendig auch auf dem Gebiet des Wissens als Princip der absoluten Wahrheit zeigen muß.

Der Gegenstand des Glaubens nach dieser Seite ist allein das Wort Gottes, und seine Summe, daß Gott das höchste Gut sei und alle Dinge wirke. Alles andere Glauben ist nur opinio; wenn man verlangt, an das Dasein von Leib und Blut Christi zu glauben, so ist das ganz unmöglich, denn darauf kann sich der Glaube gar nicht beziehen; nur was in Gottes Wort steht, nur was Gottes Wesen und Willen ausdrückt, kann geglaubt, d. h. mit zweifelloser Sicherheit gewußt werden; denn nur diese Wahrheit wird von dem Geiste in uns als solche anerkannt.

Es kann keinem Bedenken unterliegen, die hier entwickelte Ansicht vom Wesen des Glaubens als eine mystische zu bezeichnen. Besteht das Wesen der Mystik darin, sich in seinem Innern ohne Vermittlung durch irgend eine über das Subject hinausgehende Thätigkeit mit Gott Eins zu wissen, das eigene Bewußtsein als Eins mit dem Geiste Gottes, und diesen wieder in sich gegenwärtig zu haben, ist dem Mystiker der erste Grundsatz die substantielle Einheit

des menschlichen Wesens mit dem göttlichen, zeigt sich in den hervorragendsten Erscheinungen des Mittelalters und der Reformationszeit das Bestreben, die Menschwerdung Gottes aus ihrer Transscendenz in Christo in das eigene Geistesleben der Glaubigen zu verpflanzen, so müssen wir diese Richtung bei Zwingli ebenfalls anerkennen. Picus von Mirandula schon zeigt einen starken mystischen Zug, indem er das Wissen verwirft, und Gott unmittelbar besitzen will; allein er thut es nur theoretisch, er macht die Einheit mit Gott in der Religion nicht zum Ausgangspunkt seines eigenen Bewußtseins; seine Mystik bleibt daher mehr ein Ziel, nach dem er hinstrebt. Zwingli nimmt dieses mystische Bewußtsein auf, und hat in dieser Hinsicht, in der ganzen Entwicklung seiner Gotteslehre, in seiner Lehre von Christus und dem Verhältniß des Glaubens zu ihm die größte Aehnlichkeit mit Eccard von Straßburg,*) dessen Mystik gleichfalls auf platonisch pantheistischen Anschauungen beruhte. Was ihn aber vor den Mystikern auszeichnet, was die eigenthümliche Kraft seiner Persönlichkeit ausmacht, ist die schöne Harmonie, durch welche eine einseitig mystische Richtung aufgehoben wurde. Daß seine humanistische Bildung, seine objective, philosophische, universelle Anschauungsweise, sein klarer Verstand und seine lebendige Thätigkeit ihn vor der Verirrung in eine subjective Mystik, in ein bloßes Gefühlsleben bewahrte, nimmt dem ursprünglich mystischen Charakter seiner Auffassung nichts; und nur dann müßte ihm jeder Zug von Mystik abgesprochen werden, wenn man als wesentliches Prädicat derselben die Unklarheit betrachtete. Allein eben darin unterscheidet er sich von verwandten Erscheinungen, daß die Einheit mit Gott für ihn nicht in dem dunkeln Grunde des Gefühls, nicht in der Nacht, da jeder Unterschied und jedes Bewußtsein verschwindet, ruht, sondern in den vollen Tag des Lebens tritt, wo Licht und Schatten, deutliche Umrisse und feste Gestalten ihr gegenüberstehen, ein Gegenstand für das Erkennen und eine Aufforderung zum Kampf. Sich in sich selbst zu versenken, dazu hat seine Mystik keine Zeit; und nur die unerschütterliche Festigkeit des Gottvertrauens, nur die milde Wärme, die leidenschaftslose Ruhe, die in seinen Schriften, vor Allem den deutschen, sich kund giebt, die Tiefe des deutschen Gemüthes, die unter

---

*) vgl. den trefflichen Aufsatz von Schmidt, Stud. und Krit. 1839. 3. Heft.

der Hülle verständiger Auseinandersetzung vor Allem da zu Tage tritt, wo er von dem Streben der Creatur in ihren Ursprung zu kommen redet, oder wo er im Kleinen wie im Großen Gottes allwaltende Vorsehung erkennt, nur dieß weist auf den tiefen Grund seines ganzen geistigen Wesens zurück, und hieraus erklärt es sich dann weiter, warum wir von einzelnen starken Erregungen religiösen Gefühls, von inneren Kämpfen gar keine Spur bei ihm finden.

Was und wie viel Zwingli mit diesem ihm ganz eigenthümlichen Begriffe des Glaubens sagt, ist er sich wohl bewußt. Wie er in der gesammten Welt überall Gott schaut, so auch im Glaubigen. In jeder Erscheinung geht er auf den Grund zurück, faßt das Ideale, das Wesen derselben in seiner unendlichen Bedeutung auf, und wendet sich dann erst zur Erscheinung zurück. So ist in dem religiösen Leben des Menschen vor Allem seine Substanz festzuhalten, und diese ist das Einwohnen des göttlichen Geistes, der Glaube ist nicht sowohl eine Thätigkeit des Menschen, als Gottes. Was soll ich thun? fragt der Schriftgelehrte. Quasi vero in actione et non potius in passione sit sita salus, hoc est, ut nos subdamur manui Dei, et patiamur quod ipse in nos agit. Gott ist das eigentliche Subject des Glaubens, die einzelne menschliche Individualität ist nur der bestimmte modus, in welchem Gott sich selbst weiß, nur das Organ, durch das er seinen Willen bethätigt; und wie ideell das an und für sich in seiner Endlichkeit nichtige Subject unendliche Bedeutung erhielt als Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, so hat es dieselbe im Glauben reell als Organ und Gefäß Gottes, als das endliche Subject der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die in Gott auf unendliche Weise gesetzt ist, als das, in welchem Gott erst seine wahrhafte Unendlichkeit erreicht, in dem er sich selbst an das Endliche mittheilt, endliches Subject wird, sich selbst zu erkennen und zu genießen giebt. Der Begriff des Glaubens ist das wesentliche Correlat der Idee Gottes als des höchsten Gutes, die Spitze, in der die Lehren von Gott und vom Menschen zusammengehen, wie er der Ausgangspunkt der dogmatischen Reflexion war. Es mag sich aus dieser Stellung des Glaubens, die ihm in Zwingli's System zukommt, zugleich ermessen lassen, mit welchem Rechte wir von demselben ausgegangen sind, um das Princip der Zwinglischen Lehre zu bestimmen.

Wir würden es für Unrecht halten, Zwingli deßhalb zu vertheidigen, weil diese Ansicht des Glaubens unläugbar die Gefahr bietet, theils nach der mystischen Seite zur Schwärmerei, theils nach der Erkenntnißseite zum Rationalismus zu führen; es hieße dieß dem Begründer eines Systems eine Verantwortlichkeit für die einseitigen Ausbildungen desselben auferlegen, eine Verantwortlichkeit, die auch der strengste Lutheraner für seinen Heros nicht wird übernehmen wollen; es hieße Zwingli einen Vorwurf daraus machen, daß nicht Jeder dieselbe Tiefe und denselben Reichthum, dieselbe Harmonie und Gesundheit des Geistes hat, um allen Verirrungen in's Extrem fern zu bleiben. Wie weise Zwingli seine Lehren mitgetheilt hat, dafür sind seine viel zu wenig beachteten deutschen Schriften ein sprechendes Zeugniß.

Wir haben das Wesen des Glaubens in seiner Totalität dargestellt ohne Beziehung auf Christus, und sind wohl durch die Entwicklung selbst hinreichend gerechtfertigt; denn wir wissen, daß der Geist unabhängig von Christo wirkt, und unmittelbar im Glauben mit dem Subject sich einigt; wir wissen, daß das Eine Ziel des Glaubens nur der absolute, unendliche Gott, das höchste Gut sein kann, weil er eben nichts Anderes als die Tendenz zu Gott ist; wir haben nur in der Art, wie Zwingli den Glauben an Christus auffaßt, dieß noch näher nachzuweisen.

b) Der Glaube an Christus. Der Glaube an Christus ist das, daß wir in Christo Gott uns gnädig und versöhnt, als den Geber alles Guten, als einen solchen wissen, wie er in Christus sich geoffenbart hat. An Christus glauben heißt glauben, daß Gott uns Christum gesandt habe als Genugthuung und Bezahlung für unsere Sünden, heißt dem Gott vertrauen, der in ihm jeden Einzelnen mit sich versöhnt hat, der ihn vielmehr als Pfand seiner Gnade uns gegeben, der in ihm erklärt hat, daß er unser sein wolle. So ist genau genommen Christus nicht Gegenstand des Glaubens; er ist nur das Mittel, unsern Glauben zu stärken und zu beleben, unsere Liebe zu erwecken und den Eifer zur Erfüllung des göttlichen Willens rege zu machen. Der Glaube ruht auf Christus, sofern er Pfand und Versicherung der Gnade Gottes ist. Der uns seinen Sohn gegeben, wie sollte der uns nicht Alles geben?

Als Gegenstand des Glaubens in diesem Sinne tritt in den

Schriften über das Abendmahl mit Beziehung auf die sacramentlichen Zeichen der Tod Christi besonders hervor. Auf den Tod Christi vertrauen ist ein uneigentlicher Ausdruck; man muß allein auf Gott vertrauen; allein dabei ist allerdings der Tod Christi ein wesentliches Moment, weßhalb Christus selbst Joh. 6 unter der Redensart „sein Fleisch essen und sein Blut trinken" eben das versteht, daß der Mensch glauben soll, durch Christi Tod sei ihm das Heil erworben. Bei all dem bleibt aber doch fest, daß der Glaube keineswegs durch Christum bedingt ist, hätte ja doch sonst Abraham, der Vater des Glaubens, nicht recht geglaubt.

Wie eng dieß mit der Lehre vom Werke Christi und den übrigen Sätzen Zwingli's zusammenhängt, ist klar; warum von einer Aneignung des Verdienstes Christi, oder gar von einer Lebensgemeinschaft mit Christo nicht die Rede sein kann, ergiebt sich aus dem Verhältniß der Wirksamkeit des Geistes zum Werke Christi. Allein Ebrard kann dießmal für seine Behauptung, der Glaube sei nach Zwingli die Totalität der Lebenseinheit mit Christo, das Leben Christi in uns, die Lebensvereinigung mit dem erhöhten Christus, wenigstens zwei Stellen anführen, die einer Berücksichtigung werth sind.

Zwingli spricht allerdings früher, besonders im Brief an Wyttenbach und der Epich. de Can. Missae mehrmals in Ausdrücken, die eine persönliche Lebensgemeinschaft mit Christus voraussetzen. So wenn er sagt, unsere Werke seien gut, sofern sie Christi seien, wenn er davon spricht, daß Christus in dem gläubigen Herzen sei, wenn er betet, daß er sich uns und uns sich verbinde, wenn er ihn als Haupt, uns als die Glieder darstellt, wenn er (III, 115) verlangt, omnes Christum unum sotumque spirent et exprimant, et in eo, qui cum Deo unus est, ipsi unum fiant. Diese Ausdrücke scheinen eine Lebensvereinigung, einen Christus in uns zu kennen. Allein da sie aus der Schrift entlehnt, oder in liturgischen Abschnitten enthalten sind, so handelt es sich darum, wie Zwingli sie erklärt. Art. 21 der Usl. ist Christi Wirken in uns das, daß durch Betrachtung seines Versöhnungstodes die Liebe Gottes in uns geweckt werde, und daß diese Liebe, oder der Geist Gottes, gute Werke in uns thue. Im Brief an Wyttenbach (se nobis social) ist durchaus nur von dem durch Christi Tod geweckten Glauben die Rede, und als das Wesentliche im Abendmahl, um das es sich handelt, wird bezeichnet,

daß in Folge der Betrachtung des Versöhnungstodes Gott in die Seele eingehe (Deus animae illabitur); und sociare steht nur mit Beziehung auf den Ritus des Abendmahls, ohne etwas Näheres bestimmen zu wollen. In der Epich. endlich wird Christum spirare alsbald erklärt durch factis exprimere, als Nachahmung Christi *). Unser Haupt aber ist Christus, nicht sofern von ihm wirkliche Kraft auf uns übergeht, sondern ideell, sofern er uns vor Gott vertritt. Es ist also auch hier nur der Christus für uns, Christus als Darstellung Gottes, nicht der Christus in uns, den Zwingli lehrt. Stellen wir nun aber diesen zerstreuten Aussprüchen die ganze, klare, sonstige Anschauungsweise gegenüber, erinnern wir uns, daß ein Verhältniß zwischen dem Glaubigen und dem Menschen Christus ganz undenkbar, zwischen dem Glaubigen und dem Gott in Christus durch den Geist vermittelt ist, daß von seiner Menschheit nur seine Geschichte uns bleibt, und was uns mit ihm einigt, nur die Gemeinsamkeit des Geistes ist, den er nicht giebt, so sehen wir, daß jene angeführten Stellen ungenaue Accommodationen an die gewöhnlichen Ausdrücke sind, wie sie auch sonst sich häufig genug finden. Christus ist unser, weil er uns die Gnade Gottes vergewissert, weil wir den in ihm geoffenbarten Gott im Glauben haben. Die Nachahmung Christi und seines Gehorsams ist Folge des Glaubens nicht an Christus, sondern an Gott; auch nach dieser Richtung liegt in Christus nur die vollendete, persönlich lebendige Darstellung des Gesetzes, nicht die Kraft seiner Erfüllung. **)

c) Der Glaube als Gerechtigkeit. Es ist schon oben bemerkt worden, daß von einer Rechtfertigung um Christi willen, von einer Aneignung des Verdienstes Christi, wodurch erst dem Glaubigen die Vergebung zukäme, bei Zwingli consequenterweise nicht die Rede sein kann. Dennoch geht er auch hier erst von der gewöhnlichen Lehre aus, wenn er I, 186 sagt: Gloubend wir in den Herrn Jesum Christum daß er unsre gnädigung sye, so ist er all unser vollkommnus vor Gott, unser heil, unser bezahlung und genugthun. Allein in welchem Sinne ist es zu verstehen, wenn er überhaupt dem

---

*) Ebenso I, 639: Christum anlegen ist nüt anders, denn wandlen wie er gewandlet hat.

**) Vgl. Schenkels treffende Ausführung, Wesen des Prot. II, 299.

Glauben versöhnende Kraft zuschreibt? Von einer Zurechnung des Verdienstes Christi kann schon deßwegen nicht gesprochen werden, weil Alles, was Christus gewesen und gethan, schon von vorn herein unser und uns aus Gnaden geschenkt war, weil er nicht für Gott, sondern für uns die Versöhnung vollzog. Objectiv sind uns unsere Sünden ja schon vergeben, als Christus litt und starb; der Satz also, daß der Glaube unsere Gerechtigkeit sei, kann nicht von einer zugerechneten, er muß von der wirklichen Gerechtigkeit gelten. Durch den Glauben kommen wir in den Zustand, der unserem Verhältniß zu Gott entspricht; er ist als unbedingte Hingabe an das höchste Gut wirklich das rechte Verhalten vor Gott. Es ist nicht Christi Verdienst, sondern der Glaube, und in dem Glauben auch die Liebe, was rechtfertigt; das auch bei Zwingli stehende sola fides schließt nicht die Liebe oder die Werke, sondern alle Creaturen, alles Vertrauen auf Anderes als Gott aus. Bezeichnend ist die Erklärung, die Zwingli (V, 59) dem Satz der Genesis giebt: Abraham glaubte, und diese Gerechtigkeit ward ihm angerechnet. Credidit, et haec ei reputata est justitia, sc. fides; haec enim justitia i. e. innocentia est apud Deum, credere Deum esse optimum et supremum bonum (vgl. III, 416). Justitiam largitur, internam istam, quae nihil aluid est nisi spiritus. Wir sehen hierin den großen, principiellen Unterschied zwischen diesem und Luthers Begriff vom Glauben. Die Sätze: Christus ist unsere Gerechtigkeit, und: der Glaube ist unsere Gerechtigkeit, haben wesentlich verschiedene Bedeutung. Christi Gerechtigkeit ist, sofern in ihm die Versöhnung beschlossen ist, die objective Möglichkeit, zum Glauben zu gelangen; in ihr liegt die Gewißheit, daß wir versöhnt sind. Mit dem Glauben tritt die Erlösung und Versöhnung wirklich ein, sofern damit das normale Verhältniß des Menschen zu Gott gesetzt ist. Die Rechtfertigung durch den Glauben reducirt sich darauf, daß das Subject Gott als den gnädigen wisse; dieß geschieht, wenn es wirklich mit ihm eins wird, durch die in nichts durch Christus vermittelte Ertheilung des Geistes. Deutlicher kann das Verhältniß des Christus für uns und des Geistes in uns zur Rechtfertigung nicht ausgesprochen werden, als in dem Satz, daß durch den Glauben um Christi willen die Heiden selig werden.

Das Versöhnende also, das unsere Sünden bedeckt, das Ideale,

das mit seiner Vollkommenheit unsere Unvollkommenheit vertritt, ist in Wahrheit nicht Christus, sondern der Geist in uns. Was Christus als der vollkommene Mensch der Menschheit im Ganzen gegenüber ist, das fällt in den ewigen Erlösungsrathschluß zurück; im Glauben dagegen wird für den Einzelnen zum Bewußtsein gebracht, daß Gott der Versöhnte, und daß das Pfand davon Christus sei. Dieses factische Wirklichwerden der Versöhnung für das Subject ist bedingt durch Erneuerung und Wiedergeburt; die Rechtfertigung, als Bewußtsein der Rechtfertigung, ist Folge von dieser; und nur weil die actuelle Beseligung abhängt vom wirklichen Eintreten des Glaubens, kann gelten, daß sola fides justificat.

Alle diese schon in früheren Aussprüchen liegenden Consequenzen werden im Zusammenhang mit der Erwählungslehre deutlich ausgesprochen. Der Ausdruck, daß der Glaube rechtfertige oder beselige, ist uneigentlich; es wird der Wirkung zugeschrieben, was der Ursache zukommt; der Glaube ist ja nur die Mittheilung des Geistes in Folge der Erwählung, und der richtige Satz ist demnach, daß allein die Erwählung rechtfertigt und beseligt. Fides non salvat, si proprie loqui volumus, sed signum est salvationis et electionis. Per synecdochen schreiben wir, und schreibt auch die Schrift dem Glauben zu, was allein Gottes ist, und zwar deßhalb, weil der Glaube das uns am meisten Bekannte ist, weil er von der ganzen Reihe der electio, destinatio, vocatio, justificatio allein in's wirkliche Bewußtsein tritt. Der Grund der Seligkeit ist die Erwählung, das Pfand ihrer Verwirklichung der Glaube *). Doch kann es Erwählte und Gerechtfertigte geben, die, wie die unmündig sterbenden Kinder, gar nie zum Glauben kommen.

Unsere obige Bemerkung, daß nur eine Erlösung von der Herrschaft, nicht von der Schuld der Sünde nöthig sei, ist durch dieses Zurücktreten des Begriffs der Rechtfertigung hinter den der wirklichen Erneuerung bestätigt. Betrachten wir nun aber den Satz näher, daß der Glaube Zeichen der Erwählung sei. Seiner Natur nach

*) Wenn man den luth. Begriff des Glaubens dem Zwinglischen gegenüberstellt, dann läßt sich allerdings sagen, daß der Gegenstand des Glaubens dort das Verdienst Christi, hier die Erwählung sei. Allein beide Begriffe sind vollständig incommensurabel, und müssen in einer solchen Gegenüberstellung nothwendig in ein schiefes Licht kommen.

ist er nicht geeignet, ein Zeichen zu sein; als etwas rein Innerliches ist er unsichtbar und verborgen, und wenn er im Bewußtsein des Daseins des göttlichen Geistes sich nothwendig manifestirt, so ist doch die Manifestation in den Wirkungen eine greifbarere und zuverläßigere. Das eigentliche Zeichen der Erwählung sind also die Werke. Wo sich Energie des Gehorsams gegen Gott, wo sich der wirkliche Uebergang aus dem Zustande der Sünde in den der Gerechtigkeit zeigt, da allein dürfen wir sicher sein, daß wir den Geist haben, da allein der Erwählung gewiß sein; wo die Wirkung des Geistes ausbleibt, wo es nicht zur thatsächlichen Erneuerung, zum neuen Leben kommt, da dürfen wir glauben, daß auch die Erwählung fehle. Dieß aber entscheidet sich in diesem Leben; wie in diesem, wesentlich mitbedingt durch die Leiblichkeit, die Sünde herrscht, so muß auch hier die Erlösung zur Wahrheit werden. Was den wirklichen Inhalt des religiösen Bewußtseins, seine concrete Erfüllung ausmacht, ist die kräftige Aeußerung des inwohnenden göttlichen Princips, und so können wir ganz in Zwingli's Sinne sagen, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig sind, ebenso nothwendig wie der Glaube, weil sie nothwendig aus der Erwählung folgen, nur um eine Stufe weiter abwärts liegen, als der Glaube. Wer also nicht, wie dieß bei Zwingli selbst der Fall war, in seinem Innern das zuversichtliche Gottvertrauen, die Gelassenheit und Ruhe hat, die nur der Geist geben kann, wer sein Heil nicht sich gegenwärtig fühlt, nicht jetzt schon Gott als das höchste Gut genießt — wer also nicht innerlich ruhig und seiner Seligkeit gewiß ist, der kann es nur werden, wenn seine Werke dafür zeugen, daß er Glauben habe und erwählt sei*).

Von diesen Vordersätzen aus erledigt sich die Frage, ob durch den Glauben alle Sünden vergeben werden, oder ob den Wiedergeborenen eine Sünde verdammen könne, von selbst. Nur die Kehrseite davon haben wir noch zu beleuchteu, daß nemlich keine Sünde verdamme, denn die einig Ungloubnus. Diese, das Beharren in

*) Wir erkennen es als richtig an, wenn gerade aus dem Erwählungsglauben und aus dem Streben, seiner Erwählung bewußt zu werden, die reformirte Energie im sittlichen Handeln abgeleitet wird — wiewohl auch hier sich noch andere Motive finden lassen — nur möge man nicht Zwingli's Bewußtsein mit dem Bewußtsein derer verwechseln, die er erst angeregt hat.

der Sünde, der Gegensatz gegen die Erlösung, ist denn auch identisch mit der Sünde wider den heiligen Geist (I, 190. III, 213). Summa in Deum blasphemia est ei non fidere. Die Sünde wider den heiligen Geist ist unvergebbar, weil in ihrem Wesen schon liegt, daß der Sünder nicht glaubig wird, also auch nicht erwählt sein kann *). Scheint es somit, als müsse jeder Unglaubige, jeder nicht Erwählte sich der Sünde wider den heiligen Geist schuldig machen, so fordert Zwingli an andern Stellen (II, 2, 119. VI, 1, 290) das Fälschen erkannter Wahrheit.

Wir machen nicht den Anspruch, Zwingli's Lehre vom Glauben so erschöpft zu haben, daß wir alle einzelnen Ausdrücke, Bilder und Vergleichungen, womit er denselben beschreibt, wiedergegeben hätten. Gerade hier, wo am wenigsten dogmatische Bestimmtheit sich findet, wo am meisten der biblische Sprachgebrauch beibehalten ist, muß es genügen, das Characteristische aufzusuchen, und diejenigen Stellen hervorzuheben, die den Zusammenhang des Ganzen erkennen lassen. Die allgemeine Auffassung ist jedenfalls klar, daß der Glaube seinem Wesen nach das Sein Gottes im Menschen, die Bestimmung des Menschen durch den göttlichen Geist ist. Haben wir aber den Glauben so in seiner Absolutheit, so zu sagen nach seiner göttlichen Natur dargestellt, so müssen wir seine Erscheinung, seine Entstehung nun und Entwicklung, seine menschliche Natur beschreiben.

Das glaubige Subject. Der Kampf zwischen Geist und Fleisch.

Das göttliche, im Glauben gesetzte Lebensprincip des Menschen tritt in ihm als einem endlichen, sündigen Wesen nothwendig in Conflict mit seiner endlichen, selbstischen Natur, mit dem Princip der Sünde, das bisher das allein herrschende war. Mit dem Eintreten des Glaubens ist daher eine Dualität, ein Kampf zwischen dem göttlichen Geiste und dem Fleische eröffnet. Wir unterscheiden naturgemäß drei Stadien: 1) die Einpflanzung des göttlichen Geistes, 2) die Entwicklung und den Verlauf des Kampfes zwischen Geist

*) Daß sie weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden könne, ist negatio ex sufficienti divisione, und keineswegs ein Beweis für die Behauptung, daß in jenem Leben noch Sünden vergeben werden.

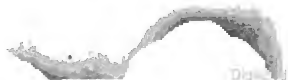
und Fleisch, und 3) den Sieg des Geistes, die Vollendung der Gläubigen, die aber nur eine jenseitige ist.

a) Der Anfang des Glaubenslebens, die Bekehrung. Es liegt im ganzen Character der Zwinglischen Lehre, daß auf diesen Punkt gerade sehr wenig zurückgegangen wird. Wo der Geist mit göttlicher Vollkraft Alles ausrichtet, ist eine psychologische Vermittlung unnöthig, wo die Rechtfertigung nicht etwas zeitlich vor sich Gehendes ist, verliert der Anfang des Glaubens seine Bedeutung; wo alles Gewicht nicht auf die Versöhnung, sondern auf die Erlösung aus dem Zustand der Sünde fällt, ist der Anfang des Glaubens eben nur der Anfang, seine schwächste, unvollkommenste Aeußerung, und alles Interesse richtet sich auf den wirklichen Kampf, der zum Siege führt. Für den Erwählten muß der Zeitpunkt eintreten; wann er eintritt, ist Nebensache. So finden wir denn eigentlich bloß negativ den Satz, daß der Wirkung des Geistes, der die Erkenntniß Gottes bringt, nichts im Menschen vorangehen könne, daß also die Erkenntniß der Gerechtigkeit und Gnade Gottes das Erste sei, und dadurch erst die Selbsterkenntniß und die Buße möglich werde, die Erkenntniß, daß wir ganz und gar Fleisch und Sünde seien, die Verzweiflung an uns selbst, die Selbstverläugnung, das Leerwerden, um Gottes Fülle in uns aufzunehmen. Hat Zwingli früher, wo er noch näher an das Hergebrachte sich anschloß, die Erkenntniß der Sünde vorangestellt, und dann erst die Erkenntniß der Gnade folgen lassen, so sagt er im Comm. in Ev. Marci VI, 1, 485, die Wiedertäufer bringen den päbstlichen Irrthum wieder auf, daß die Buße der Vergebung der Sünden vorangehen müsse. Aber Buße thun kann Niemand, als wer Christum anerkennt. Aus der Erkenntniß Gottes, aus der Erkenntniß seiner Gerechtigkeit und seiner Gnade entspringt die Reue, Mißfallen und Schmerz über die Sünde, Liebe zum Rechten und Guten. Die Buße ist also nur die Kehrseite der directen Wirkung des heiligen Geistes, des Zugs zum Vater, hat zur Voraussetzung das Evangelium, nicht das Gesetz. Allein sie vollzieht sich nicht mit Einemmale; das Fleisch mit seinen gottwidrigen Trieben bleibt eine Macht; diewyl wir lebend, so laßt uns der schelm, der lychnam, niemer mee frömmlich leben, der anfechtung halb. Somit ist die Folge der beginnenden Wirkung des Geistes

b) der Kampf zwischen Fleisch und Geist, der Zu-

stand, den Paulus im siebenten Capitel des Römerbriefs beschreibt (VI, 2, 100). Mit lebhaften Farben, mit einer inneren Erregung, die beweist, wie hier, im Streben aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit der Mittelpunkt seines religiösen Lebens lag, schildert Zwingli häufig diese unglückliche Zweiheit im Menschen, seine Zerrissenheit, den ewigen, hoffnungslosen Streit. Jede der beiden Naturen im Menschen behält ihre Eigenthümlichkeit; ein vollständiger Sieg des einen Princips über das andere ist hienieden unmöglich; daher die fortgesetzte Nothwendigkeit der Buße, der immerwährenden Erneuerung des Lebens (VI, 1, 210), daher die Sehnsucht des Gläubigen, erlöst zu werden von diesem Leibe des Todes.

Das Leben des Menschen stellt also keineswegs ein reines Wirken des göttlichen Geistes dar. Seine Werke sind nicht die unbefleckten Aeußerungen des Glaubens. Nicht nur lassen sich die Glaubigen aus Schwachheit dann und wann vom Fleisch bestimmen, statt vom Geist, sondern bei jeder einzelnen That, gienge sie auch vom Glauben aus, concurrirt mit dem Impuls des Geistes der selbstsüchtige Trieb des Fleisches, jedes Werk ist durch die wenigstens versteckt mitwirkende Selbstsucht verunreinigt, wäre es auch nur durch Hypocrisie oder Eitelkeit. Es kann gar keine That geben, die rein das Product des Glaubens wäre. Darum sind streng genommen alle Werke auch des Wiedergeborenen Sünde, Gott mißfällig. Sie sind nur gut, sofern sie Gottes, Sünde, sofern sie unser sind. Keiner Creatur Werk ist gut (Ausl. Art. 22), was Gott wohlgefällig ist, kann nur sein eigen Thun sein. Allein was an den Werken Sünde ist, weiß der Gläubige auch immer schon als vergeben, weil Christus unsere Vollkommenheit ist (I, 551), oder vielmehr, weil der Glaube das Zeichen der Erwählung, und also die Bürgschaft der diesem Einzelnen zu Theil gewordenen Vergebung ist, weil er als wirkliche Macht sich immer wieder dem Fleisch gegenüber geltend macht. Haec est christiana vita, quum spes in Deum per Christum nunquam labascit, etiamsi homo per infirmitatem carnis absque peccato non sit. Oder, mit einem schönen Bilde, im Comm. in Ev. Matth. VI, 1, 315: Homo ad laborem et pugnam natus est. Fides gubernator est, qui clavum tenet; haec omnia vincit, novit quidem imbecillitatem nostram, non tamen cessat sed in finem usque laborat et perseverat, orat, vigilat, nusquam socors,



nusquam cessans, et vilibus instrumentis ac fractis ad portum indefesso cursu contendit.

Ist aber so die menschliche Natur ein inadäquates, ja widerstrebendes Organ des Geistes, vermag dieser zwar als der Steuermann die Richtung zu bestimmen, aber das Fleisch nicht unbedingt sich unterzuordnen, und bleibt, weil der Mensch ein endliches Wesen ist, immer eine Kluft zwischen der Idee des Glaubens und seiner Wirklichkeit, so ist auch die christliche Freiheit nur in der Idee unbedingt, in der Wirklichkeit beschränkt. Frei vom Gesetz ist der Glaubige, sofern er sich ganz vom Geiste Gottes führen läßt; weil dieß aber nicht zur That kommt, so muß für das Fleisch das Gesetz, mit dem es nicht innerlich Eins werden kann, als äußere, zwingende Norm fortbestehen. Durch den Gegensatz im Menschen ist die Freiheit genöthigt, ihre Stellung dem Fleisch gegenüber dadurch zu wahren, daß sie sich selbst als Gehorsam gegen das Gesetz bestimmt; um dem Fleisch gegenüber frei zu sein, ist der Glaubige dem Gesetz unterthan. So ist auch für den Wiedergeborenen Sünde, was ohne Gottes Gebot geschieht. Nur an sich ist der Geist Gottes frei; dem Menschen kommt nur ein resultatloser Befreiungskampf zu, und die ideell gesetzte Freiheit hat nur darin ihren Halt, daß sie nicht negirt werden kann, weil die Erwählung feststeht; sie hat ihre Realität nur im göttlichen, nicht auch im menschlichen Willen.

Allein nicht nur die Aeußerung des Glaubens in den Werken, auch das Bewußtsein der Erwählung muß diesem Spiel des Geistes und Fleisches unterworfen und damit schwankend sein. Es ist zwar principiell mit dem Dasein des Geistes unzweifelhaft gegeben; allein eben weil der Geist nicht vollkommen kräftig werden kann, weil er immer in einem ideellen Jenseits bleibt, kann die Frage entstehen, ob denn wirklich Gott im Glaubigen wirke. Die Sicherheit des Rechtfertigungsbewußtseins ist abhängig von dem Grade der Energie des neuen Lebens; nur wer den Geist Gottes in sich kräftig fühlt, kann daran erkennen, daß er die Seligkeit erbe; auch die Gewißheit der Erwählung ist nur ideell im Glauben, und kann so wenig vollkommen wirklich werden, als der Glaube überhaupt mit seinem ganzen Inhalt. Inwiefern dasselbe von dem Glauben als Erkenntniß gilt, inwiefern er auch hier die äußere Norm der Schrift braucht, ist in den einleitenden Lehrstücken ausgeführt.

Wie kann nun Zwingli aber doch sagen, daß der Wiedergeborene nicht sündige? Er erklärt dieß zunächst dahin, daß alle Sünden im Voraus aufgehoben und vergeben, ja von Gott selbst gewollte Mittel zur Uebung und Befestigung des Glaubens seien. Gegen das von Gott im Menschen gesetzte Princip verschwindet die Sünde, verschwindet die Unvollkommenheit. Der Geist ist das Wesen des Menschen, und so wird der Mensch von Gott als das betrachtet, was sein Wesen ist. Es wird mir imputirt, was Gott in mir thut; nicht um der Gerechtigkeit Christi willen sind meine Sünden vergeben, sondern Gott hat die Gnade, mir und meinem Thun gut zu schreiben, was er allein gethan hat, und mich für das zu belohnen, was nicht mein, sondern sein Werk ist. Unsere Werke sind gut, weil sie ihrem Wesen nach Werke Gottes sind; wir sind gerecht, weil wir den Geist haben, wenn auch die Wirklichkeit dem nicht entspricht. Das Fleisch vermag gegen Gottes Willen nichts, es kann die Beseligung nicht hindern. Vom göttlichen Willen aus, sub specie aeterni, dienen die fortwährenden Sünden nur dazu, das Fleisch in seiner Nichtigkeit darzustellen, und Gott als den allein Guten erkennen zu lassen (Usl. Art. 13. De prov. VI, 137). So erscheint von einer Seite, von der Seite des wirklichen Lebens, des menschlichen Bewußtseins aus die ganze Kluft des Gegensatzes, die Macht des Fleisches, die Tiefe der Sünde, das volle Elend des Leibes des Todes; von der andern Seite, für den göttlichen Geist, ist dieser ganze Kampf etwas, was ihn nicht berührt, was nur die endliche Seite des Menschen angeht, was sich von selbst aufhebt, etwas Gleichgiltiges und Ungefährliches, die Macht der Sünde eine Täuschung. Diese doppelte Auffassung beruht auf dem dualistischen Verhältniß, in dem der göttliche Geist zum Menschen gedacht wird. Weil der Glaube als unmittelbare Wirkung Gottes gefaßt, weil in ihm kein endliches, sondern ein absolutes Princip gesucht und gefordert wird, weil er nichts wäre, wenn er nicht Gott selbst wäre, darum kann er sich in Wirklichkeit nicht realisiren. An den festen Formen des endlichen Lebens und Wirkens bricht sich die mystische Einheit, die Zwingli anstrebt. Wie treffend diese ganze Anschauung vom Leben des Glaubigen dem Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur entspricht, die in Christo zur Einheit zusammengehen sollen, läßt sich ohne weitere Nachweisung in jedem Zuge erkennen.

Für die allgemeine Betrachtung also, die das Wesen der Dinge in ihrer Erscheinung, ihren ewigen Grund in ihrem zeitlichen Verlaufe auffaßt, für die fromme Ahnung, die über die Gegensätze der Zeit weg in Gott sich versenkt und in ihm die Ruhe sucht, für die ideale Anschauung ist der Glaube der Sieg über das Fleisch, die Einheit mit Gott, der gegenüber das endliche Leben und die Sünde zu einem bloßen Durchgangspunkt, zu einem von Anfang an im Willen Gottes aufgehobenen und darum von selbst verschwindenden Mangel wird. Allein gegen diese Transscendenz des göttlichen Lebens, gegen diese Absolutheit, die der Glaube von Seiten Gottes hat, vor der aller Schmerz und Ernst des wirklichen Lebens zum Schein herabsinkt, behält das concrete, menschliche Bewußtsein sein Recht, es läßt sich in seinem religiösen Glauben und Hoffen die Gegenwart, die Wirklichkeit des Augenblicks, den Kampf und die Anstrengung nicht rauben, es beruhigt sich nicht in der darüber in ewigem Frieden schwebenden Gewißheit der Erwählung, es stellt sich dar als ein Ringen und Arbeiten, als ein rühriges Streben; in lebendiger Thätigkeit will es seiner göttlichen Kraft auf empirische, menschliche Weise sich bewußt werden, will den göttlichen Geist in seinen Wirkungen sehen, will das Jenseitige und Transscendente durch seine eigene Arbeit sich vermitteln. Das ideale Einssein mit Gott, das Bewußtsein der Erwählung ist nur der Hintergrund, auf den es jeden Augenblick sich zurückziehen kann. In der Wirklichkeit betrachtet der Glaubige als seine Aufgabe die Ausführung des ewigen göttlichen Willens, sein Gegenstand ist nicht das ewige, göttliche Decret, sondern dessen zeitliche Ausführung, und die menschliche Entwicklung des Glaubens hat demnach größeres Interesse für sich, als seine göttliche Natur. In Zwingli's Persönlichkeit selbst liegt diese Doppelnatur des Glaubens. Derselbe Mann, der alles Heil in der Ruhe des Gelassenseins in Gott sucht, der Alles dem Geist zuschreibt der allein in den Herzen wirkt, der alles menschliche Wort und alle menschliche Arbeit für umsonst erklärt, wo der Geist nicht ziehe — er ist, wo er auf das wirkliche Leben eingeht, der unermüdliche Redner, Berather, Seelsorger, Staatsmann, der mit klarer Besonnenheit und rascher Energie straft, züchtigt, ermahnt, auch dem Kleinsten seine Sorgfalt zuwendet, im Staats- und Kirchenleben, wie in Familienverhältnissen für Jeden Rath und Hilfe weiß, und der es

auf bewundernswürdige Weise versteht, seine Zuhörer und Leser zum Handeln, zu gleich energischer Thätigkeit anzuregen — ein treuer Ausdruck seines Systems. Während in der lutherischen Lehre die Kluft zwischen Glaube und Liebe es zu keiner rechten practischen Energie kommen läßt, während das Hauptgewicht, das auf das Bewußtsein der Rechtfertigung fällt, Luther viel mehr mit der Lehre des Evangeliums, die ihn tröstet, sich beschäftigen läßt, während nach Luthers bezeichnendem Ausspruch das Wort es ist, das alle Wunder wirkt, treibt den Schweizer Reformator die Kluft zwischen dem in der Idee gesetzten Glauben, der zugleich die Liebe ist, und dem bestehenden Zustand, in welchem das Fleisch noch seine Macht übt, zum Kampf und zur Thätigkeit, um dem göttlichen Willen, den er in sich lebendig weiß, Anerkennung zu verschaffen. Erst in dem Sieg des Geistes vollendet sich die Erlösung, erst wenn dem Geiste Raum gemacht, wenn die Welt ihm unterworfen ist, weiß sich der Glaubige erlöst, ist er seiner Seligkeit gewiß. Der verschiedene Begriff des Glaubens bedingt den ruhenden, in sich befriedigten, nur defensiven Charakter von Luthers Frömmigkeit — die Lehre rein halten, ist ihr Wahlspruch — und den thätigen, strebsamen, aggressiven Geist Zwingli's, der Gott und seinem Gesetz die Einzelnen wie die Staaten dienstbar machen will, und der deßhalb, auch hierin grundverschieden von Luther, die weltliche Macht als Arm des Evangeliums nicht verschmäht, sondern mit Philipp von Hessen selbst an die Spitze eines weit verbreiteten Bundes zu treten bereit ist. Das negative Verhältniß von Geist und Fleisch bedingt die vorzugsweise negative Richtung der Zwinglischen Moral; er kennt in seiner Praxis — bei allem Lebensgenuß, den er sich und Andern keineswegs in ascetischer Strenge versagt — doch nur Zucht, Beschränkung des Fleisches, Ausrottung des Irrthums, Zerstörung falscher Ordnungen, Wegräumung alles dessen, was dem Geist im Wege steht — und weil darüber das Leben des Einzelnen hingeht, kommt es zur freien Entfaltung des Geisteslebens nie, und Zwingli kennt keine Organisation des sittlichen Lebens von innen heraus in der Weise, daß das Aeußere, Sinnliche ein dem Geiste unterworfenes, von ihm angeeignetes Organ, seine concrete Erscheinung wäre. Es ist falsch, seinen Radicalismus in Abschaffung von Gebräuchen u. dergl. auf Rechnung eines Mangels an Sinn für das Schöne, einer ascetischen Beschränktheit u. s. w. zu schreiben. Der

Mann, der mitten in dem bewegtesten Leben noch Zeit fand, den Homer zu lesen und den Pindar herauszugeben, der auf acht Instrumenten Meister war und wegen seiner musicalischen Virtuosität manchen Angriff zu leiden hatte, der selbst geistliche Lieder dichtete und componirte, und der, wenn Luther mit seinem Philippo und Amsdorff wittenbergisch Bier trank, auf den Züricher Zunftstuben in heiterem Gespräch mit seinen Mitbürgern zusammensaß — dieser Mann war seinem persönlichen Geschmack nach weder ein Vandale, noch ein Ascet. Allein mit seinem System, das nur einen Gegensatz zwischen Geist und Fleisch kannte, vermochte er den Gedanken nicht zu einigen, daß das Wesen des christlichen Lebens ebenso ein positives, freies Verhältniß zur Sinnlichkeit, als der Kampf mit ihren Uebergriffen sei; und wo er zu handeln und Gesetze zu geben hatte, ist er seinem System und nicht seinem individuellen Geschmack gefolgt.

Wir können uns nicht darauf einlassen, Zwingli auf dieses practische Gebiet weiter zu folgen, und seine Moral anders als in ihren allgemeinsten Grundsätzen hier aufzunehmen. Mit dem Satze, daß Gottes Geist allein Gutes wirken könne, daß alle Werke nur Werth haben, sofern sie Gottes seien, und der Mensch aus sich das Gesetz weder erkennen noch erfüllen, also nichts Gott Gefälliges thun könne, werden Satisfactionen, Gelübde, Ordensregeln, Gebräuche aller Art bestritten und als verwerfliche Verirrungen dargethan. Wie gegenüber den Bildern der Heiligen das treibende Motiv Zwingli's darin lag, daß er jedem Vertrauen auf Creaturen, und wäre es Christi Menschheit selbst, die Wurzel abschneiden wollte, so ist hier die Schärfe seiner Rede dagegen gerichtet, daß der Mensch sich und seiner Kraft etwas zutraue, aus sich etwas thun wolle, durch seinen Witz und seine frommen Werke Gott gegenüber etwas sein, und dem etwas leisten möchte, der doch allein Alles wirken kann. Mit besonderer Energie wendet er sich gegen die Gelübde, die Gott etwas verheißen wollen, was er doch allein geben kann, die also nothwendig aus Unglauben geschehen. So vollendet Zwingli's Polemik nach dieser Seite ist, so wenig ist ein Ansatz zu positiveren Bestimmungen, zur Gründung von Lebensordnungen, zur Darstellung des christlichen Lebens im Einzelnen vorhanden. So lange der Kampf um die Principien noch

dauert, überläßt es Zwingli getrost dem Geist, der den Glaubigen schon sagen wird, was sie zu thun haben*).

Wenn also, um mit Schleiermacher zu reden, von Seiten der organisirenden Thätigkeit des Geistes das Zwinglische System eine offene Lücke bietet, so kennt er doch wenigstens eine darstellende, welche so wenig als der Glaube selbst zu den Werken gerechnet werden darf, nemlich das Gebet. Das Gebet ist ein Aufsehen und Aufrichten des Gemüths zu Gott, eine Aeußerung und Bethätigung des Vertrauens. Zwar weiß Gott Alles, was wir bedürfen, ehe wir ihn bitten, und sein Weltplan bestimmt sich nicht nach unserem Gebet, umgekehrt vielmehr lehrt er uns oft um das gerade beten, was er beschlossen hat; aber er will unsern Glauben üben. Im Gebet sollen wir uns demüthigen durch den Gedanken, daß Gott allein das höchste Gut sei, und in Vertrauen und Hoffnung zu ihm uns erheben. Ausdrücklich verwirft Zwingli Bitten um einzelne Gaben oder Fügungen. Cur petere audemus res, quae prosint, an obsint, ignoramus? Er kennt bloß den Ausdruck des Lobes, der Ergebung, des Glaubens an die göttliche Vorsehung. Das Gebet weiß von keinen Formen, die es einzuhalten hätte, es braucht gar kein eigentliches Anrufen zu sein; also mag der bur im pflug beten, so er sin arbeit im namen Gottes duldiglich treib, Gott um das mehren des samens anruft und vertruwt, und oft bedenkt, daß unser hiesig leben nur ein jammer und elend sye, dort aber werde uns der gnädig Gott ruw und frieden und fröud geben (I, 305). Ganz bezeichnend ist, was Zwingli in der Auslegung (I, 303) über das Vater unser sagt: Ueber die fünfte Bitte, sagt er, sei er nie hinweggekommen. So oft ich dahin kam, mocht ich den friden nit erlyden — sölltest du Gott nit lieber sin, denn din fyend dir ist, so fröuwte es dich nit. Also befand ich, daß mir Gott nit thun mußt, als ich minem fyend. Und nach vil verklagens und verantwurtens miner conscienz zoch ich über-

*) Es soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß Zwingli nicht auch nach der positiven, aufbauenden Seite den größten Einfluß übte; seine Anschauung vom Verhältniß des Staats zur Kirche genügt allein, um ein ganzes Volksleben zu gestalten. Aber bewußt, planmäßig ist er darauf nicht eingegangen. Das Einzige, was er wirklich mit Vorliebe organisirte, waren die Schulen, vor Allem die höheren, durch die er die Wahrheit auf demselben Wege erhalten und verbreiten wollte, auf dem er sie gefunden hatte.

wunden und gefangen ab — daß mir darnach dhein willen bleib meer worten ze bladren, sunder nüt dann ein yfren der angst, daß ich so bloß stund an dem gebet, das mir Gott fürgeschryben hat, und das ist das recht gebet, sich selbs erlernen und befinden, und nachdem er sich erfunden hat, demütigen. Ist so das Gebet im Ganzen nur Darstellung des Verhältnisses, in dem man sich zu Gott weiß, so ist insbesondere auch die Fürbitte für Andere nicht darum geboten, weil wir hoffen könnten, ihnen dadurch Gutes zuzuwenden, sondern damit wir uns gegenseitig in der selbstverläugnenden Liebe bestärken.

Ist das Gebet vom rechten Glauben ausgegangen, so ist es zugleich ein Gebet im Namen Jesu. Um Christi willen vertruwen wir uns alle ding gegeben werden. Wir beten zu Gott durch Christus, wie wir durch Christus an ihn glauben. Es ist ja das von Gott uns gegebene Pfand seiner Gnade, die Versicherung, daß wir in ihm und mit ihm Alles haben werden. Darum dürfen wir auch in keines Andern Namen zu Gott beten; die Anrufung der Heiligen ist Abgötterei und wider den Glauben, denn sie setzt voraus, daß von einer Creatur Gutes kommen kann, da doch Gott allein das höchste Gut ist.

Bei allem Schwanken zwischen Glauben und Sünde, bei aller Schwachheit des Fleisches ist doch der Glaubige gut und der Unglaubige böse, es besteht zwischen Beiden ein principieller Gegensatz, wenn auch äußerlich ihre Werke dieselben wären. Wie dem Glaubigen Alles zum Besten dienen muß, selbst die Sünde, die er begeht, so dem einmal Verworfenen Alles zum Wachsthum des Verderbens. Pro electione aut repudiatione omnia fiunt. Der Verworfene kann im Verstand Wirkungen Gottes erfahren, die den erlösenden Geisteswirkungen im Glauben ähnlich sind; allein sie bestehen nur in der Entwicklung seiner natürlichen Kräfte, in der Hemmung des Fleisches durch providentielles Eingreifen, im äußeren Bekanntwerden mit der Wahrheit, ohne daß der Sinn dafür innerlich erschlossen würde. Und auch so ist bei dem Verworfenen der Rückfall immer gewiß; er giebt zuletzt durch irgend ein immane scelus seine Verwerfung kund. Dieser Gegensatz zwischen Erwählten und Verworfenen erlangt aber seine volle Schärfe doch erst mit dem Tode, indem erst damit für den Glaubigen die Erlösung wirklich vollendet, die Hemmung des

Geisteslebens, das Fleisch, aufgehoben und die ganze Person zu der Vollendung gebracht wird, der sie fähig ist.

c) Die Vollendung der Glaubigen. Die Unsterblichkeit der Seele ist für Zwingli schon aus philosophischen Gründen gewiß. Er beruft sich darauf, daß sie eine einfache, lebendige, selbst im Schlaf nie ruhende ἐντελεχεια sei. Außerdem ist die Unsterblichkeit des Menschen mit seinem Verhältniß zu Gott gegeben; einem vergänglichen Wesen theilt Gott sich nicht mit.

Ueber die einzelnen Vorstellungen, über die Momente des jenseitigen Lebens ist Zwingli äußerst sparsam mit Aussprüchen — ein neuer Beweis für seinen vor Allem mit der Gegenwart und ihrer Auffassung beschäftigten, einfach practischen Sinn. Die Hauptsätze sind folgende: Ueber das Schicksal des Menschen entscheidet der Augenblick des Todes. Nur wer glaubig stirbt, wird selig, aber er wird es, wenn er auch nur den geringsten Glauben, wenn er den Glauben auch nur ideell, d. h. in der Erwählung durch Gott hat. Wer unglaubig stirbt, ist verdammt. Der Glaube als Folge der Erwählung ist etwas, das nur entweder sein oder nicht sein kann, das sich in den Einzelnen nur nach den Stufen seiner Verwirklichung dem Fleisch gegenüber unterscheidet; ist dieses aufgehoben, so sind alle Glaubigen unter sich gleich. Mit dieser Bestimmung fällt der von den Wiedertäufern gelehrte Seelenschlaf weg. Mit dem Tode tritt der Mensch in den ihm bestimmten Zustand ein; die glöubigen kommen von stund an zu Gott, die unglöubigen von stund an zum tüfel (I, 409), himmel und höll und nüts mee. Die Menschen aber werden dort lebendig sein wie die Engel, ohne den Wechsel von Schlafen und Wachen. Wie wurde das eins, daß Gott, der in uns ist, so wir in ihn gloubend, sich uns entzuge nach diesem leben? und die sich hie anhebend fröwen in dem höchsten gut, sich nümmen fröwtind nach diesem zyt? Noch weniger vermag das Fegfeuer zu bestehen. Werden wir allein durch Christum um des Glaubens willen selig, wozu das Fegfeuer? Müssen wir aber im Fegfeuer noch für unsere Sünden büßen, so ist Christus umsonst gestorben. Der Chiliasmus endlich wird verworfen als Ausgeburt eines fleischlichen Sinnes, der seine Seligkeit in irdischen Dingen sucht.

Wie hat nun aber hiebei noch das Gericht am Ende der

Tage Raum? Man soll nu das, so von der belonung uf den letzten tag stat, allein verston: daß denn die belonung, sie sye gut oder bös, dem ganzen menschen nach seel und leib gegne, auch daß erst denn eins jeden menschen urteil geoffnet wird allen menschen, die von anfang der welt bis zu end gsyn sind; denn bis dahin ist uns vieler urteil unbekannt (I, 410). Dem Weltgericht kommt also im Wesentlichen nur declaratorische Bedeutung zu. — III, 433, und VII, 532 endlich wird, wie schon bemerkt, die ἀποκαταστασις aus exegetischen Gründen verworfen.

Ueber den Zustand der Menschen nach dem Gericht ist Zwingli sehr zurückhaltend. Die Verworfenen leiden ewige Strafe — in ergastulis, latomiis, igni aeterno etc., die Seligkeit der Erwählten besteht in vollkommener, durch keine Blindheit des Fleisches getrübter Gotteserkenntniß; wir werden alle Dinge in Gott sehen, im Wissen und Wollen mit ihm eins sein. Dort ist die Religion als cognoscere Deum et frui Deo erst in Wahrheit vollendet, die Rückkehr der Creatur zu Gott geschehen, alle Dinge in ihren Ursprung wieder gekommen, und damit der Zweck der Schöpfung erreicht; das höchste Gut wird genossen in Gemeinschaft mit Christus in der sodalitas sanctorum et virtuosorum omnium quicunque a condito mundo fuerunt (IV, 65). Aber bei all dem ist doch in der Seligkeit nichts, was nicht schon principiell hier gesetzt wäre; Zwingli sieht das Jenseits nicht in dem blendenden Lichte, in welchem andere Lehren es erscheinen lassen, er imaginirt nicht eine höhere, verklärte Stufe des ganzen menschlichen Wesens. Mehr als in dem Glauben schon hienieden gegeben ist, kann dem Menschen nicht mitgetheilt werden; mit der Erlösung aus diesem Leibe des Todes, aus dem Gefängniß der Seele, wie die Alten ihn richtig nennen, ist Alles erfüllt, was der Glaubige sich wünschen kann, was er hauptsächlich hier als Hemmung fühlt, setzt dort seiner Freiheit keine Schranken mehr. Aber so wenig Zwingli in dem jenseitigen Zustand eine von der Ruhe des Glaubigen specifisch verschiedene Seligkeit hofft, so stark, so entschieden, so häufig spricht sich bei ihm die Sehnsucht aus, von den schweren Banden der Leiblichkeit befreit zu werden; und dieß steht insofern mit der Eigenthümlichkeit seiner Lebensanschauung im genauen Zusammenhang, als er sich nicht bei dem Bewußtsein der Rechtfertigung begnügt, sondern den Kampf mit dem Fleisch als seine

Lebensaufgabe faßt, als das Ziel, dem er zustrebt, nicht die Vergebung der Schuld, sondern der Sieg über die Sünde ist.

b) Die Verwirklichung der Erlösung im Ganzen, die Kirche.

Gegenstand der Wirksamkeit des Geistes sind zunächst und ursprünglich nur die Einzelnen, unabhängig von ihren äußeren Verhältnissen, ihrem geschichtlichen Dasein, ihrem Leben in der Gemeinschaft mit Andern. Der Geist wirkt in den Erwählten, wo sie auch sind, und ihrem inneren Wesen nach, in der Begründung des Glaubens, ist seine Wirkung auch in dem Einzelnen vollendet und zum Abschluß gebracht. Allein sofern theils die Mittel der Offenbarung und Erlösung, an welche der Geist gewöhnlich anknüpft, äußere, historische, durch die geschichtliche Existenz der Völker bedingte sind, theils die Aeußerungen des Glaubenslebens sich in eben dieser Sphäre zeigen müssen, so tritt nothwendig der innerlich gewirkte Glaube in ein bestimmtes Verhältniß zu Andern, und giebt sich durch Gemeinschaft ein geschichtliches Dasein *). Der Bund Gottes mit den Menschen, durch äußere Zeichen besiegelt, und in bestimmten Institutionen ausgedrückt, hat so im alten Testament eine äußere Gemeinschaft, ein Volk Gottes begründet, das durch bestimmte Formen zusammengehalten, Träger der Offenbarung, der Gnadenmittel Gottes ist; und dieses alttestamentliche Volk hat sich durch Christus erweitert zu der alle Völker umfassenden Kirche; während die im Alten Testament gegebenen Offenbarungen nur für einen Theil der Menschheit — ihrem bloß vorbereitenden Charakter gemäß — gegeben waren, ist Christus die Offenbarung Gottes an Alle. Es ist somit von Gott verordnet, daß sich an seine Offenbarungen eine Gemeinschaft anknüpft, daß sie der Ausgangspunkt und der Mittelpunkt eines gemeinsamen Lebens werden; und er selbst hat gerade hiezu bestimmte Formen und Ordnungen festgesetzt. Wie aber im einzelnen Menschen das wirkliche Leben nicht der reine Ausdruck des in ihm wohnenden Princips, wie vielmehr das Fleisch ewig für den Geist undurchdringlich ist und deßwegen durch das äußere Gesetz normirt und gehemmt werden muß,

*) Sic de universis Dei donis sentiendum est piis, ut cogitent non sibi solis haec accepisse a Domino, sed ecclesiae ut dispensentur. VI, 1, 235.

so ist es auch im Ganzen. Die Erwählung ist particulär; nicht Alle sind vom Geiste beseelt; nur in einem Theile derer, die im geschichtlichen Zusammenhange mit Gottes Offenbarungsanstalten stehen, ist das Princip der Kirche lebendig. Die Andern sind mit diesen zwar äußerlich zur Einheit verbunden, aber nicht innerlich eins; daher denn für diese, als Glieder einer Gemeinschaft, gleichfalls das Gesetz eine äußerlich zwingende Macht werden muß, in der weltlichen Obrigkeit.

Damit ist einerseits das Wesen der Kirche gegeben, andererseits die Funktionen, durch welche sie sich bethätigt, und ihr Verhältniß zur weltlichen Gewalt.

A. Das Wesen der Kirche.

1) Die unsichtbare Kirche. Nicht leicht hat Zwingli einen Artikel seiner Lehre von Anfang an mit solcher Schärfe und Klarheit entwickelt, wie diesen; der 8. Art. der Auslegung ist schon eine vollständige Darstellung seiner Ansicht. Alle die im houpt lebind, sind glieder und kinder Gottes. Und das ist die kilch oder gemeinsame der heiligen, ein husfrow Christi. Ἐκκλησια, erklärt Zwingli weiter, heißt Versammlung, Gemeinschaft; ecclesia christiana ist die gemeinsame aller dero, die in einem glouben uf den herrn Jesum Christum erbuwen und gegründt sind. Ist sie aber ein versammlung, wo kommt sie zemmen? Hie kommt sie durch den geist Gottes zemmen, in einer hoffnung, und dort by dem einigen Gott. Wer kennt sie? Gott. Sie kommt sichtbarlich nimmer zemmen, aber im liecht des göttlichen geists ist sie ouch allweg byeinander, das ist aber nicht sichtbar. Die Worte des Symbols: Gemeinschaft der Heiligen, sind also bloße Erklärung, und ganz synonym mit „christliche Kirche". Diese Sätze führt nun das Antibolon adv. Emserum näher aus. Die unsichtbare Kirche ist rein und heilig; sie ist aber darum kein bloßes Ideal, nicht tam nusquam, quam Platonis respublica; denn wenn auch ihre Mitglieder, die wahrhaft Glaubigen, noch nicht von Sünden frei sind, so ist doch Christus der Grund ihrer Reinheit, der Bürge ihrer Heiligkeit. In den letzten Schriften (fidei ratio, fid. exp. und Quaest. de sacr. bapt.) wird die Kirche sofort als die Gemeinschaft der Erwählten bestimmt. Zur Kirche gehören electi, qui Dei voluntate destinati sunt ad vitam aeternam.

Vocatur autem invisibilis, non quasi qui credunt sint invisibiles, sed quod humanis oculis non patet, quinam credant; soli Deo nota est. Divino judicio, an sich, können daher auch solche zur unsichtbaren Kirche gehören, die noch nicht glauben, aber durch die Erwählung zum Glauben bestimmt sind.

Ist nach diesen Definitionen die unsichtbare Kirche darum noch keineswegs die vollkommene, sondern nur die Gesammtheit der wirklich Glaubigen, so trägt Zwingli doch kein Bedenken, ihr Unfehlbarkeit zuzuschreiben. Sie kann nicht irren, da sie den Geist Gottes hat, der in alle Wahrheit leitet, da das Wort Gottes ihre nothwendige Richtschnur ist. Ueber Glaubenswahrheiten, über die Erklärung der Schrift können Mitglieder der wahren Kirche nie im Streit sein; der Geist ist ja einer und derselbe in Allen; das Richteramt, das dem Einzelnen zukommt, kommt noch vielmehr der Kirche im Ganzen zu (Ausl. Art. 8. Antib. III, 128. Fid. rat. IV, 3).

2) Die sichtbare Kirche. Der eben besprochenen allgemeinen Bedeutung des Wortes ἐκκλησια stellt der 8. Art. nicht die sichtbare Kirche in ihrer Allgemeinheit, sondern die „besunderen zemmenversammlungen, die wir pfarren oder kilchhörinen nennend", also die christlichen Gemeinden gegenüber. Das Gerede von einer ecclesia repraesentativa, die sich in den Concilien darstellen soll, verwirft er ganz. So wird also die sichtbare Kirche zunächst in ihrer engsten Bedeutung, in ihren elementarsten Bestandtheilen aufgefaßt — und practisch ist Zwingli auch nicht viel weiter gekommen. Zu dieser sichtbaren Kirche gehört nun Jeder, der sich für einen Christen erklärt, und durch äußere Handlungen und Zeichen seine Zugehörigkeit zur christlichen Kirche bethätigt. Alle Mitglieder der sichtbaren Kirche machen Anspruch, Mitglieder der unsichtbaren zu sein, und nostro judicio sind sie es, so lange sie nicht durch abscheuliche Laster das Gegentheil beweisen. Ecclesia visibilis seu sensibilis universa multitudo Christianorum, quae se fidelem censet — omnes, qui Christo nomen dederunt; quorum bona pars Christum palam per confessionem aut sacramentorum participationem agnoscit, in pectore tamen ab illo vel abhorret, vel illum ignorat. Nos fideles et electos judicamus qui Christo nomen dant. Das Criterium sodann, ob überhaupt eine äußere Vereinigung von Menschen das Recht habe, sich eine christliche Kirche zu nennen, liegt darin, ob sie, äußerlich

wenigstens, Gott allein die Ehre giebt und sich allein an Gottes Wort hält; so ist die römische Kirche eine Kirche der Väter und nicht Christi, weil sie nicht das Wort allein herrschen läßt; die da glauben, die römische Kirche sei ebendamit die wahre, und keine außer ihr, die sind nicht in der christlichen, denn ihr Haupt ist nicht Christus, sondern der Pabst, ihr Gesetz nicht Gottes Wort, sondern Menschensatzungen; sie ist nur abusive eine Kirche zu nennen (Art. 8 Ausl.).

3) Das Verhältniß der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche bestimmt sich demnach so, daß die sichtbaren Kirchen, sofern sie überhaupt christlich heißen können, Theile der unsichtbaren sind, aber noch mit ungläubigen Gliedern gemischt. Die sichtbare Kirche ist die Erscheinung der unsichtbaren, aber eine inadäquate; ihr Kern, ihr substantielles Wesen, ihre Seele ist der Geist, der in der unsichtbaren das alleinige Princip ist. Wie im Glaubigen der Geist nicht das Fleisch durchdringt, so durchdringt er im Kreise eines Volks, einer Gemeinde nicht alle einzelnen Glieder; wie aber das Vorhandensein des Geistes im Einzelnen am Gehorsam gegen Gottes Wort erkannt wird, so auch im Ganzen. Und so kann, wo diese Bedingung stattfindet, als das eigentliche Subject der sichtbaren Kirche doch die unsichtbare angesehen werden; beide sind unzertrennlich, befinden sich in einer Art Personalunion, und so werden, wie Zwingli (III, 574) sich ausdrückt, spiritualis ecclesiae munera sensibili quoque tribuuntur (eine Art communicatio idiomatum, dießmal eine reelle). Toti ecclesiae tribuitur, quod melioris in ea partis est. Die sichtbare Kirche muß also als Inhaberin und Trägerin des göttlichen Geistes, seiner Offenbarungen und Verheißungen gelten, sie übt im Namen der unsichtbaren deren Rechte und Funktionen aus — die nicht innerlich glaubigen Mitglieder sind das träge und widerstrebende Fleisch, das nicht hindert, daß die sichtbare Kirche der Leib der unsichtbaren ist. So kommt ihr insbesondere das eigentlich bloß der unsichtbaren Kirche wesentliche Prädicat der Einheit insofern zu, als da, wo man sich vom Worte Gottes führen läßt, Trennungen und Spaltungen nicht bestehen können, also auch nicht zu unheilbaren Rissen gemacht werden sollen. Ubi sectae sunt, ibi non est spiritus Dei; nam sp. Dei non segregat, non dividit, non dissecat, sed colligit et in unum contrahit. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, wie gefährliche Consequenzen dieser Satz haben könnte.

Wird aber in dieser Weise die unsichtbare Kirche der sichtbaren gegenübergestellt, wird als die Substanz jener der Geist betrachtet — denn nur dann kann sie ja infallibel sein — und nehmen wir dazu, daß die unsichtbare Kirche, als wirkliche Gesammtheit der Gläubigen gedacht, doch nicht reiner Ausdruck des Geistes wäre, sofern die Glaubigen noch Fleischliches an sich haben, so liegt der Schritt zu der Auffassung nicht mehr fern, daß die unsichtbare Kirche und das Weltliche in der sichtbaren, daß Christus und Belial nicht den Gegensatz von Personen, sondern von Principien bezeichnen, und die unsichtbare Kirche denn doch verstanden werden müßte als die Idee der Kirche, als das auch in den Erwählten doch erst allmählich sich entwickelnde, vollkräftige Geistesleben in seiner Gesammtheit aufgefaßt. Wir finden dieß in einem gegen die donatistischen Bestrebungen der Wiedertäufer gerichteten Ausspruche Zwingli's angedeutet. Wenn diese ihre Trennung von der Gemeinde damit rechtfertigen, daß sie weltlich, und Belials Reich sei, mit welchem das Göttliche nicht zusammenbestehen könne, so ist es zwar richtig, daß Alles entweder göttlich oder ungöttlich ist; nur ist dieser Gegensatz in jedem Einzelnen vorhanden, und wenn die Wiedertäufer durch Trennung von der immerhin erträglichen (tolerabilis) Kirche zu gewinnen hoffen, so werden sie durch menschliche Schwachheit und Sünde innerhalb ihrer eigenen Secte bald genug enttäuscht werden (III, 398). Nach dieser Auffassung wäre auch die Gemeinschaft der Gläubigen nur principiell vollkommen, sofern sie die Gesammtheit der Geisteswirkungen in sich schließt, während an ihren einzelnen Mitgliedern noch Manches fleischlich ist und darum bloß der sichtbaren Kirche angehört. Doch wird dieser Gedanke nicht weiter ausgeführt; wir führen ihn der Vollständigkeit wegen deßhalb auf, weil er eine nothwendig sich ergebende Fortbildung der Zwinglischen Sätze ist.

Ist nun in der sichtbaren Kirche die unsichtbare vorhanden und thätig, so handelt jene im Namen dieser, und ihre Mitglieder haben die Rechte der unsichtbaren. Es gilt also die vollkommene Gleichheit Aller, das allgemeine Priesterthum, das Recht eines Jeden, als Gläubiger, als Träger des Geistes angesehen und anerkannt zu werden; auch in der sichtbaren Kirche hat Keiner etwas vor dem Andern voraus. So vindicirt Zwingli z. B. den päbstlichen Concilien gegenüber jeder einzelnen Gemeinde, sofern sie ein Glied

der unsichtbaren Kirche ist, das Recht, über die ihr vorgetragene Lehre durch Vergleichung mit dem Worte Gottes zu entscheiden, ob sie von Gott sei; und er glaubt dabei fest, daß Gott die Seinen nicht werde irren lassen, und daß überall, wo man sich nur an's Wort halte, der Geist kräftig genug sein werde, um als bewegender Mittelpunkt des kirchlichen Lebens sich geltend zu machen, mögen auch Ungläubige da sein so viele wollen, gerade wie der Erwählte durch alle Sünden hindurch sich immer wieder zum Glauben durcharbeitet.

B. Die Thätigkeiten der Kirche.

Die Gemeinde, die sichtbare Kirche als Einheit übt ihre Rechte und Befugnisse aus und erfüllt ihre Pflichten theils unmittelbar, als Ganzes, theils durch ihre Diener. Bei jener ruht die geistliche Gewalt; diese sind Träger des geistlichen Amtes.

In Festsetzung der Lehre und des Cultus, in Anordnung des Gottesdienstes, in Anstellung der Diener und in dem Urtheil über ihre Mitglieder übt die Gemeinde als solche ihre Hoheitsrechte aus; denn sie ist die Vertreterin der unsichtbaren Kirche. Scharf tadelt Zwingli die Syngrammatisten und Andere, daß sie ihre Lehrstreitigkeiten unter sich auf gelehrtem Wege ausmachen wollen, statt vor Allem der Kirche sie zur Prüfung vorzulegen (III, 669. II, 1, 477. II, 3, 8). Es hat Niemand das Recht, die Gemeinde bevormunden zu wollen; Verbote von Schriften u. dgl. sind gänzlich zu verwerfen. Nur wo es die Geschäftsordnung erfordert, in Sachen der Verwaltung, kann die Kirche mit ihrer Einwilligung durch einen Ausschuß vertreten werden. So erklärt sich denn Zwingli die Stellung, die in Zürich der Rath der Zweihundert als Organ der Reformation einnahm, dahin, daß die Gemeinde durch stillschweigende Uebereinkunft der schon bestehenden bürgerlichen Behörde in dergleichen Dingen ihre Befugnisse und Vollmachten vertrauensvoll übertragen habe, unter der Bedingung, daß sie immer nach der Schnur des Wortes Gottes fahren (III, 339). Senatu utimur ecclesiae vice. Es ist klar, daß diese Erklärung, mag sie auch so gut als irgend welche andere Theorie vom Kirchenregimente a posteriori gemacht sein, dennoch sich ganz natürlich und ohne große Inconsequenz da giebt, wo bei republicanischer Verfassung die Grenzen der bürgerlichen und religiösen Gemeinde sich decken. Einen anderen Fall hat Zwingli, weil er practisch

nicht dazu aufgefordert war, gar nicht in's Auge gefaßt; insbesondere das Verhältniß des Geistlichen zur Gemeinde nirgends scharf und umfassend bestimmt. Das blieb den Epigonen vorbehalten.

Zu Zwingli's Lebzeiten sind nur schwache Versuche zu einer Kirchenverfassung gemacht worden, und auch diese nur zur Aufrechterhaltung der Einheit der Lehre. 1528 wurden Synoden der Geistlichen ausgeschrieben, und auf diesen „leer und lebens halber nachfrag gehalten und kundschaft ufgenommen." Die ganze Sache war ziemlich formlos; Zwingli und der Bürgermeister führten das Wort, bestimmte Rechte oder Befugnisse der Synode finden sich nicht; die Kirchengewalt erscheint vielmehr formell in den Händen des Rathes, der Sache nach regiert Zwingli.

So viel hat Zwingli von Anfang festgehalten, daß es keinen geistlichen Stand gebe, der eine Würde oder Junkerschaft wäre (I, 415), sondern nur einen von der Gemeinde übertragenen Dienst der Verkündigung des Worts. Functio est, non dignitas episcopatus. So wenig ein Consul oder Bürgermeister Amtswürde hat, wenn er nicht wirklich im Amt ist, so wenig ertheilt der ordo eine persönlich anhaftende Würde. Die Berufung zum Amte geschieht, die innere Berufung durch den Geist Gottes, die nöthige Tüchtigkeit und die erforderlichen Kenntnisse behufs der Vertheidigung der Lehre vorausgesetzt, entweder unmittelbar von Gott, durch Wunder, oder, wie in der ersten Zeit, vom Haupte der Kirche, von Christus selbst — auf ordentlichem Wege aber durch helle Wahl der Gemeinde (Vom Predigtamt II, 1, 329 ff.). Von der Gemeinde ist auch in der Lehre der Prediger abhängig, er ist nicht Richter der Gemeinde, sondern ihrem Urtheil unterworfen*). In welcher Weise von diesen Sätzen aus die Polemik gegen die römische Kirche sich gestalten muß, ergiebt sich leicht.

Die von der Kirche und ihren Organen ausgeübten Functionen drücken nun ihrem Wesen nach ein Verhältniß zwischen dem Einzelnen und der Gemeinde aus. Sie sind theils ein Handeln der Gemeinde auf den Einzelnen, in der Ausübung der Schlüsselgewalt,

*) Sendbrief an die Christen zu Eßlingen II, 3, 9: Man soll des allerkleinsten wort in der kilchen nit verachten, sunder hören und urteilen; das gebirt ruw und friden.

welchem ergänzend die weltliche Obrigkeit zur Seite steht, theils ein Handeln des Einzelnen der Kirche gegenüber, in den Sacramenten der Taufe und des Abendmahls.

Die Schlüsselgewalt und die weltliche Obrigkeit.

Der päbstlichen Anmaßung gegenüber, die auf Grund des Primats Petri die Schlüssel des Himmelreichs seinem Nachfolger allein in die Hand giebt, hat Zwingli die Lehre von der Gewalt der Schlüssel überall mit großer Genauigkeit und vielem Aufwande an exegetischem Material entwickelt. Durch eine vergleichende Erklärung der Evangelien findet er (Art. 50 der Schlußreden), daß nicht dem Petrus allein, sondern nur ihm als Sprecher und Vertreter der übrigen Apostel, und damit auch diesen ebensowohl, die Schlüssel ertheilt sind, sowie daß der Fels, auf welchen Christus seine Kirche bauen will, nicht Petrus, sondern Petri Glaube an den Sohn Gottes, oder vielmehr (nach 1 Cor. 10, 4. ἡ πετρα ἠν χριστος) Christus selbst ist. Grundfeste der Kirche kann ja keine Creatur und keines Menschen Glaube sein.

Worin bestehen aber die Schlüssel, und was ist mit ihnen ertheilt? Wiederum durch eine ausführliche, zum Theil ganz erzwungene Exegese wird dargethan, daß das Ertheilen der Schlüssel identisch sein müsse mit dem Befehl, Buße und Vergebung der Sünden zu predigen, sofern diese Predigt den Erfolg habe, daß, wer glaube, selig, wer nicht glaube, verdammt sei. So ist (III, 224) das Evangelium selbst claves, weil es die Gewissen aufschließt und befreit. Claves appellavit Christus animorum liberationem et consolationem; solvere = desperantem de salute mentem ad certam spem erigere; ligare = obstinatam mentem deserere. Die Verwaltung der Schlüssel ist also nichts Anderes als Evangelii administratio, et ubi durat perfidia, subtractio.

Was so im Allgemeinen von der Gewalt der Schlüssel gilt, läßt sich insbesondere gegen den Gebrauch der Absolution anwenden. Sie ist die Ankündigung des Heils unter Bedingung des Glaubens, als solche ein rein äußeres Wort, dem daher keinerlei auch nur vergewissernde Bedeutung zukommen kann. Gewißheit der Vergebung der Sünden kann ja nur durch den Geist Gottes kommen; Blasphemie wäre es zu sagen, daß durch das Ego te absolvo des

Priesters die Vergebung der Sünden ertheilt, oder dem Hörenden vergewissert werde. Das hieße einer Creatur geben, was Gottes ist (I, 392); der wahre Inhaber der Schlüssel ist allein der Geist. Wer aber gar „einerlei sünd dem rüwenden Menschen nachzelassen verhielte, wäre nicht an Gottes noch Petri, sondern an des tüfels statt." — Diese bloße Ankündigung der Absolution, die im Grunde gar nicht nöthig ist, verwandelt auch die Beichte in eine nur den Schwachen empfohlene Rathforschung, um bei dem Geistlichen als dem vertrauenswürdigsten zu erfahren, wie man am sichersten der Sünde ledig werde. Dabei muß man aber vor Allem Gott beichten, vor ihm sich ausleeren und demüthigen, und auf Menschenhilfe nicht bauen. Sprich mit dem publicanen: O herr! bis barmherzig mir sünder! Der kurz ruf ist in meinem urteil ein bessere bycht, denn alles beginenplappen (Art. 52. I, 393. 397).

Reducirt sich somit die Schlüsselgewalt auf das Zudienen des Wortes der Erlösung, so bleibt als Thätigkeit der Kirche die damit verwandte, aber nicht identische Excommunication, der Bann. Die Gemeinde hat das Recht, über die Zugehörigkeit eines Mitgliedes zu ihr zu richten. Der Bann ist das äußerste Mittel, das der Kirche zu Gebote steht, um offene, ärgerliche Sünder aus ihrer Gemeinschaft zu entfernen (VI, 1, 250). Allein darum gilt natürlich von diesem Banne nicht: was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, denn das Urtheil der Kirche ist nicht untrüglich, auch ein Gebannter kann noch selig werden, und es ist überhaupt nur gestattet, den Bann zu verhängen unter Vorbehalt der Wiederaufnahme im Falle der Besserung, und in der Absicht, den Sünder zur Selbsterkenntniß und Buße zu bringen. Er ist aber damit, außer der Vermahnung, das einzige Zuchtmittel der Kirche; in weltlichen Dingen kann sie lediglich keine Gewalt haben, es ist ihrem Begriffe zuwider, irgend welche Strafe zu verhängen. Kirchliche Bußmittel aber sind alle von menschlichem Rathschlag und darum zu verwerfen. Eine andere Gewalt, als Paulus 1 Cor. 5 der Kirche giebt, kann ihr auch jetzt nicht zukommen. In der Praxis hat Zwingli selbst von der Excommunication gar keinen Gebrauch gemacht; ein Vorschlag, nach welchem Ehebruch, Hurerei, Gotteslästerung, Trunkenheit, Wucher aller Art die Ausschließung vom Abendmahl, überhaupt von der Gemeinschaft

mit den Gliedern der Kirche zur Folge haben sollten (II, 2, 353), ist nicht zur Ausführung gekommen; Oecolampads strengere Grundsätze hat Zwingli später nicht gebilligt, sondern Alles der bürgerlichen Obrigkeit überlassen, VIII, 510 ff. Nur für den Ehebruch wird in der Ehegerichtsordnung II, 2, 358 eine Ausnahme gemacht. Es hängt dieß damit zusammen, daß Zwingli überhaupt ein Kirchenregiment gar nicht organisirt hat. Aehnliche Grundsätze drangen 1530 in St. Gallen durch, wo die Einrichtung des Bannes an dem Widerstand der Anhänger Zwingli's scheiterte, VIII, 402.

Was die eigentliche Handhabung der Zucht, die Verhinderung und Bestrafung thatsächlicher Vergehungen gegen die sittlichen Gebote betrifft, so tritt als Ergänzung der Kirche die weltliche Gewalt ein; wo die Macht des Geistes in der Gemeinde nicht durchdringt, da muß das Schwert helfen. Wäre die Kirche vollendet, die Sünde und das Fleisch überwunden, alle Mitglieder ganz vom Glauben durchdrungen, so wäre im Ganzen wie im Einzelnen vollkommene Freiheit und die weltliche Obrigkeit überflüssig; so aber ist Ecclesia sine magistratu manca. Wie die Freiheit des Gläubigen keine absolute ist, sondern sich immer an das objective Gesetz halten muß, so tritt auch der Freiheit der Kirche zur Seite die objective, beschränkende Macht des Gesetzes in der Obrigkeit. Vorausgesetzt ist dabei, daß beide Gewalten, wiewohl in der Sphäre getrennt, doch in den Principien einig seien, in dem Streben, den göttlichen Willen, wie er in der Schrift niedergelegt ist, zur Geltung zu bringen; darum hat auch die Obrigkeit ebensogut wie die Kirche ein göttliches Recht für sich, und alle Rechtsinstitute, wenn auch erst Folge der Sünde, bestehen kraft göttlicher Autorität. Würde sich aber die Obrigkeit nicht an das göttliche Wort halten, nicht Gottes, sondern ihren eigenen Willen durchführen, wären ihre Gesetze und Gebote den göttlichen zuwider, so hat sie eben damit ihr Recht verwirkt, dann kann, ja soll sie entfernt werden durch einhelliges Handeln der Gemeinde. Käme ein solches nicht zu Stande, fände sich keine Kraft des Widerstands, so zeigte dieß, daß das Volk keine Achtung vor dem Recht, vor dem ewigen, göttlichen Gesetz hat, und dann wäre die Tyrannei wohlverdiente Strafe. Pessimi sunt, qui pessimo favent nec obstant, ac digni qui ejus tyrannide premantur (VI, 1, 206. 397). Dieß ist Zwingli's republicanisches Staatsrecht, das kurz und gut

der 42. Artikel der Schlußreden ausspricht: So sie untrüwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, mögend sie mit Gott entsetzt werden. Die Gemeinde richtet also kraft des ihr inwohnenden Geistes nicht bloß den Prediger und seine Lehre, sondern auch die Obrigkeit und ihre Gesetze. Je mehr der Glaube als Princip des Lebens aufgefaßt ist, je größeres Gewicht auf die wirkliche Ueberwindung der Sünde gelegt wird, um so weniger kann es der Kirche gleichgültig sein, wie das Staatsleben beschaffen ist. Ist der göttliche Geist das bewegende Princip des ganzen Lebens, so ist er auch die Seele des Staates, der Staat ist sein Organ, die Obrigkeit der Diener, der die äußere Form aufrecht erhält, und durch Beschränkung der Sünde, durch die Zucht des Gesetzes Raum zu machen hat, damit der Glaube sich ausbreiten und die wahre Sittlichkeit begründen könne, während die positive Predigt des Glaubens, die Sorge für das Innere, für die Seelen, dem Diener des Worts zukommt. So bescheiden demnach die Stellung ist, die sich Zwingli der Gemeinde gegenüber als ihr Diener und Hirt giebt, so stark fühlt er sich gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Er liebt es, die Propheten des alten Testamentes als Muster wahrer Hirten aufzustellen; die Vereinigung des religiösen und nationalen Elements ist ihm ganz wesentlich*); es ist der Beruf des Geistlichen, auf den Staat einzuwirken, ihm seine Richtung anzuweisen, gegen Uebergriffe aufzu-

*) Vergleiche eine seiner frühesten Schriften, die „göttlich vermanung an die von schwyz,“ wo er, mit Berufung auf die Propheten des alten Testaments aus dem Abfall von Gott das nationale Elend ableitet, und gegen das Reislaufen von dem Gesichtspunkte eifert, daß es ein Vertrauen auf eigene Macht, ein Hochmuth sei. Zu Morgarten und Näfels haben ihre Väter in der Kraft Gottes den üppigen Adel überwunden; aber jetzt gehen sie nach eigenem Gewinn; die mit Eisen und Hellebarden uns nie gewinnen mochten, werden uns mit weichem Golde überwinden, weil die rechte pietas, andacht und recht anbeten und erkennen Gottes in uns erloschen ist, II, 2, 287 ff. — Ebenso S. 320, wo Zingli die Eidgenossen ermahnt, das Wort Gottes frei predigen zu lassen, damit Friede in die Eidgenossen komme und sie von den fremden Kriegen abstehen. Losend dem Gotteswort, denn das wird üch allein wiederum zerecht bringen, cfr. II, 3, 10., wo Zwingli zeigt, wie der Türke am besten werde verjagt werden, wenn Fürsten und Volk in Gottes Wort einig seien. Gottes wort sieht uf den gemeinen nutzen, macht vertröst und mannlich in Gott, leert gute, gewüsse rathschläg. Mit härinem gewand, barfuß und meß halten wycht der türgg nit.

treten, die Gewaltigen zu beschränken und die Unterdrückten zu schützen; es ist eine potestas tribunicia, die ihm zukommt (I, 649), denn ja so will Gott, daß nieman ze übertreffenlich sye, daß man jm sin missthat nit gdöre sagen. Deutlicher aber, als alle diese Stellen, spricht Zwingli's Leben und Handeln die Grundsätze aus, die er in Betreff der Stellung der Diener des Worts zum Staate hatte. So wenig in ihm der aristocratische Geist eines Calvin lebte, so wenig er darauf ausging, in festen Formen zu organisiren und eine Oligarchie des Kirchenregiments zu gründen — daß der Staat nach Gottes Wort müsse eingerichtet werden, und daß deßhalb der Staat der beste sei, wo man den Predigern ihre gebührende Stelle anweise und den gebührenden Einfluß verstatte, war auch Zwingli's Ueberzeugung. Nur vertraute er allein auf das Wort und reservirte der Geistlichkeit keinerlei politische Rechte. Allein in welcher Weise er mit fast monarchischer Gewalt, wiewohl unter democratischen Formen, seine Vaterstadt regierte, zeigt am besten sein Briefwechsel und die Unzahl von Noten und Gutachten, die er in kirchlichen und politischen Angelegenheiten dem Rath übergab. Es ist von großem Interesse zu sehen, wie die Ausübung des Berufs den Tyrannen zu widerstehen Zwingli allmählich in weitaussehende politische Entwürfe hineinzieht; wie der Leutpriester des großen Münsters erst von Weihnachten 1527 an die Schweizer Städte nebst Constanz und Schaffhausen zu einem christlichen Burgrecht vereinigt, wie er dann geheime Correspondenz in Chiffern mit Philipp von Hessen, mit Ulrich von Württemberg und Andern führt; wie er Gesandte empfängt und abschickt, wie er allenthalben seine Correspondenten hat, wie ihn endlich die Furcht vor dem Kaiser, auch vor seiner politischen Uebergewalt, zum Bunde mit Frankreich drängt, wie er die Unterhandlungen zwischen Frankreich und deutschen Fürsten vermittelt (VIII, 412), und wie er durch eine katholische Macht diejenige bürgerliche Freiheit zu retten und zu schützen hofft, die für das kirchliche Leben, wie er es auffaßte, unumgänglich nothwendig war*). Es

*) Der von Zwingli verfaßte Entwurf zu einem Bündnisse mit Frankreich findet sich VIII, 416. Er war mit Vorwissen des Rathsausschusses an den französischen Gesandten Maigret abgegeben worden. Die evangelischen Orte der Schweiz, Straßburg und Constanz vereinigen sich mit Frankreich zum Schutze der Religion. Damit aber der Bund mit gutem Gewissen an-

war dieß Verhalten nicht eine Abweichung Zwingli's von seinem eigentlichen Berufe, sondern die nothwendige Consequenz seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Macht, und insbesondere der durchweg vorhandenen Voraussetzung, daß Staat und Kirche dasselbe Gebiet haben. Die Kirche und ihre Vertreter, die Geistlichen, haben dem Gemeinwesen die Richtung zu geben, die Ideen einzupflanzen und dafür zu sorgen, daß der Staat den Zwecken Gottes diene. Sie sind die Vertreter und Wortführer des Theils der Gemeinde, der herrschen soll, die Staatsanwälte Gottes. Im Uebrigen, persönlich, sind sie durchaus der weltlichen Macht unterworfen, Bürger wie alle andern, Exemtionen u. s. w. sind unstatthaft und alle Oberherrlichkeit, jeder anders als durch's Wort ausgeübte Einfluß dem Spruche Christi ausdrücklich zuwider: Ihr sollt nicht herrschen, wie die Gewaltigen.

Die enge Verbindung von Kirche und weltlicher Obrigkeit ist für Zwingli's Begriff der Kirche als sichtbarer selbst characteristisch. Es wäre bloß consequent zu sagen, daß die sichtbare Kirche der Staat ist. Dieß bestimmt insbesondere Zwingli's Verhalten andern evangelischen Kirchen gegenüber. Bucers Bemühungen um äußere Einigkeit der Kirchen sind ihm zuwider. Stabilior amicitia in Domino, quae libero spiritu nititur, quam quae quantivis humani ingenii cancellis continetur. Er vertraut allein dem Geist, der die einzelnen Kirchen schon zur Einigkeit führen werde, und sieht eine practische Bedeutung eines solchen faulen Friedens gar nicht ein. VIII, 550: Gott, der uns je und je geführt, wird uns weiter bringen. Die Einigkeit, wo in den Gemüthern Zwietracht bleibt, wäre ein kalt Ding und unbeständig. Denn wir dessen gesinnet, daß wir, mit diesem Span, mit ihnen gemeines Glaubens halben Freundschaft und Einigkeit wohl könnten haben, als wol, als wir jetzt Päpstisch und Lutherisch miteinander wider die Türken zögen, denn die Einigung würde gemacht zu Schirm Leuten, Landen, gemeiner Gerechtigkeit und der Summ des Gloubens, in deren wir einig sind. — Vertröstet

---

genommen werden könne, soll er nichts enthalten, was wider das Wort Gottes ist, und dazu vorher von Theologen geprüft werden. Eine Unterhandlung mit Venedig mißlingt. — Gewiß ist, daß Philipp von Hessen in seinem politischen Verhalten unter Zwingli's Einfluß stand. Apud illum possumus fere quidquid volumus.

sonsten unsere lieben Herren und Burger von Straßburg mit andern Sachen, weder mit dieser jämmerlich erfochtenen Einigung, die nicht bestehen möchte. Ebenso VIII, 579. Istud unum vobis agendum, ut Saxo reliquique principes in foedere perstarent, etiamsi docti in hac re dissideant. — Valeant, qui religionem non aliter tenent, quam si quod somniant, non credas, irreligiosum te sint pronunciaturi. Deutlicher kann nicht gesagt sein, daß Zwingli von keiner Union der Kirchen, sondern nur von einer Union der evangelischen Staaten wissen will; daß sein erstes Bestreben nicht ist, die protestantischen Kirchen uniform zu machen, sondern ihnen Stärke und Existenz zu sichern. Von hierarchischem Geiste, wie er wohl in Calvin zu Tage trat, findet sich bei Zwingli nicht eine Spur; selbst der Streit mit Luther hat ihn nicht so weit erbittert, daß er in den Lutheranern seine Feinde gesehen hätte; er freut sich zwar, wo er hört, daß seine Lehre durchdringe, aber nur weil er darin eine sicherere Bürgschaft für das gänzliche Aufgeben des Pabstthums sieht, nie hat er eine andere Autorität in Anspruch genommen, als die, daß man ihn frei und unverholen die Wahrheit sagen lasse. Seine Toleranz hat ihren Grund in dem Vertrauen, daß der Geist Gottes die Kirchen schon von selbst zur Einheit führen werde. Auch gegen die Wiedertäufer hat er die weltliche Macht erst angerufen, als ihr Communismus die Grundlagen der Gesellschaft bedrohte, hat auch dann den Rath möglichst von strengeren Maßregeln zurückgehalten, und Alles gethan, um die Verirrten aus Gottes Wort zu überzeugen. Was ihn von den Wiedertäufern trennte, war im Grunde auch nichts Anderes, als die Auffassung des Staats. Für alle ihre Lehren, die Verwerfung der Kindertaufe mit eingeschlossen, konnten sich die Wiedertäufer, ein Hubmeyer, Hetzer, Grebel u. A. auf Zwingli's Schriften mit Fug und Recht berufen; Zwinglisch war ihr strenges Halten an der Schrift, Zwinglisch ihre Berufung auf den Geist, der in den Glaubigen sei. Was Zwingli hauptsächlich gegen sie in's Feld rief, war ihre Stellung zum Staat und zur Gesellschaft, ihr individualistisches Treiben, ihre Loosreißung von der Gemeinde, ihr willkürlicher, regelloser Geist. Zwingli's spiritualistische Richtung fand ein genügendes Gegengewicht an seinem festen, gesetzlichen, ächt republicanischen Sinn, an seiner Achtung vor den bestehenden Staatsformen, an seiner durch und durch patriotischen

Gesinnung, an dem weiten, staatsmännischen Blick, der in dem nationalen Leben und in der nationalen Unabhängigkeit die einzig sichere Grundlage des Religiösen erkannte. Erst nachdem er die Wiedertäufer als schlechte Patrioten und als Friedensstörer erkannt, suchte er dogmatische Gründe gegen sie*). Einen schlagenden Beweis für diese Anschauung giebt ein Brief, den Zwingli an einen Walliser Bürger im Jahre 1531 schrieb (VIII, 609). Er räth ihm, zuerst für die Wiederherstellung eines gesunden politischen Zustandes, strenger Rechtspflege, Abstellung der Mißbräuche in die Schranken zu treten, und erst so die Gemüther auf die Predigt des Evangeliums vorzubereiten. Da operam, ut quacunque via possis, eos juves qui de reducenda justitia, aequitate et humanitate Helvetiorum sunt solliciti. Das nationale Interesse hat Zwingli demnach noch 1531 für allgemeiner verbreitet gehalten, als das religiöse; er räth noch am Ende seiner Laufbahn zu demselben Wege, den er selbst gegangen ist.

Es läßt sich auch in Betreff des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat nachweisen, wie genau die Erlösung im Ganzen der Entwicklung des Glaubenslebens im Einzelnen entspricht. Wenn dort der Glaube als Bewußtsein der Einheit mit Gott und als Gewißheit des Heils in den Hintergrund zurücktrat, und das thätige Streben der Heiligung alles Interesse für sich in Anspruch nahm, wenn nicht auf das principiell Gesetzte, sondern auf seine allmähliche Verwirklichung das Hauptgewicht fiel, so tritt auch hier die unsichtbare Kirche in ein transscendentes Jenseits zurück. Sie ist noch nicht, sie soll erst werden, und dadurch werden, daß sich in Allen die Erwählung realisirt, und die Nichterwählten als unschädlicher, durch den Zwang des Gesetzes beherrschter Beisatz erscheinen. Es ist auch hier der Kampf zwischen Geist und Fleisch, der Zwingli's Gesichtspunkt bezeichnet; und wie im einzelnen Menschen das Fleisch nicht sowohl der Irrthum als die verkehrte Wirklichkeit, die falsche, selbstsüchtige Richtung ist, so bekämpft Zwingli auch in der Gemeinde nicht sowohl die Irrthümer als den verkehrten Zustand des Gehorsams gegen Menschen und Menschengebote. Dort erklärt er der Abgötterei und der Gewalt der Priester, hier der Abgötterei und der Tyrannei der

---

*) III, 360: Videmus eos catabaptismo ad praetextum seditionum, turbarum ac tumultuum uti.

weltlichen Herren den Krieg; die Schrift ist auch in politischem Sinne die magna charta, die erst anerkannt sein und das Fleisch beschränkt haben muß, ehe der Geist seine Wirksamkeit äußern kann. Damit ist das wirkliche Gemeindeleben etwas für die Erlösung selbst sehr Wesentliches, die sichtbare Kirche, und mit ihr der Staat, als die Sphäre in der der Glaubige handelt, und als die Macht die ihm Raum schafft, ein unentbehrliches Element in dem ganzen Verwirklichungsprocesse der Erlösung; und wie das Ideal, nach dem der Einzelne zu streben hat, die vollständige Herrschaft des Geistes über das Fleisch ist, so ist auch für die Gemeinde das Ziel die Herrschaft des Geistes, die sich in der vollen kirchlichen Einheit und politischen Freiheit, im Aufgehen der politischen Gemeinde in der kirchlichen, im christlichen Staate, in demjenigen Zustand zeigt, wo Alle, die überhaupt sichtbar verbunden sind, einzig und allein nach Gottes Wort leben und darin Alle frei sind.

Die Sacramente.

a) Die Sacramente im Allgemeinen.

Wenn wir diesen wichtigen Theil der Zwinglischen Lehre, der dem Umfang nach fast die Hälfte seiner schriftstellerischen Arbeiten ausfüllt, hieher stellen, so ist dieß allerdings nicht der einzig mögliche Ort, wo wir von den Sacramenten sprechen könnten; allein diese Stellung ist geboten durch die vorherrschende Auffassung derselben, die wir zugleich als die consequenteste nachzuweisen hoffen, durch ihre Auffassung als Pflichtzeichen, welche das Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinde ausdrücken *). Wenn wir den Begriff des Sacraments im Allgemeinen voranstellen, so steht dem freilich die Schwierigkeit gegenüber, daß er sich großentheils an den einzelnen Sacramenten erst entwickelte und immer nur in Beziehung entweder auf das Abendmahl oder auf die Taufe auftritt. Allein wenn wir nicht in unnöthiger Breite den ganzen Entwicklungsproceß verfolgen

*) Zeller behandelt die Sacramente zusammen mit dem Wort; nicht ohne einige Berechtigung in Zwingli's Schriften, aber in einer Weise, welche ihre Bedeutung nicht recht hervortreten läßt. Nirgends hat es mehr verwirrt, als in der Lehre von den Sacramenten, daß man Zwingli's Lehre nur immer von andern Systemen aus darstellte, indem man sie als Gnadenmittel nahm.

wollen, so ist dieser Gang nothwendig, wobei Einiges aus der speciellen Darstellung zu anticipiren sein wird.

Fragen wir nach Zwingli's Begriff von Sacrament in seinen frühesten Schriften, so treffen wir ihn in nicht geringer Verlegenheit, und eben damit beschäftigt, das unbequeme Wort ganz aus dem dogmatischen Sprachgebrauch zu verbannen. Seine Polemik gegen die römische Lehre im 18. Art. der Auslegung geht davon aus, daß man unter dem Namen Sacrament mit dem Fronlychnam und Blut Christi Dinge ganz anderer Art begreife. Nennt man sacramentum seiner Wortbedeutung „Eid" gemäß „die ding, die Gott mit sinem eignen wort so styf und gwüß als mit eim eid ufgesatzt, geheißen und geordnet hat", so paßt dieß nicht auf alle sieben Sacramente, und paßt wiederum auf Dinge, die gewöhnlich nicht so genannt werden, wie auf Almosen und den Bann. Versteht man unter sacramentum mit den alten Lehrern sacrae rei signum, wie stimmt das zu der Lehre vom Meßopfer und von der Verwandlung? Soll aber Sacrament eine heilige Heimliche, ein helig heimlich Ding sein, warum verwirrt man den gemeinen Mann mit fremden unverständlichen Wörtern? So fer ir aber, fährt er I, 239 fort, sacrament nennen welltind ein sicher zeichen oder siegel, so mag ich wohl lyden, daß ir den lychnam und blut Christi ein sacrament nenntind. Dann aber muß Firmung, Weihe und letzte Oelung fallen, als menschliche Bräuche, die nicht mit den göttlich eingesetzten zusammengeworfen werden dürfen; sie sind keine sacrament also, daß Gott ein gwüß wort druf gredt hab und im wort etwas verheißen. In demselben Sinn erklärt S. 240 Zwingli Sacrament mit „zeichen oder pfand, die Gott mit sim eignen wort gegeben, gheiligt und befestet hat."

Man könnte im Zweifel sein, ob Zwingli nicht Ehe und Absolution, die er als göttlich eingesetzt mit den zwei Hauptsacramenten zusammen der Weihe, Firmung und Oelung gegenübergestellt hat, noch Anfangs als Sacramente betrachtet habe; allein er konnte dieß nur, ehe er sich über die Definition des Wortes entschieden hatte. So wird denn, nachdem schon in der Ausl. Art. 18 nur von Taufe und Abendmahl die Rede war, und an anderem Orte die Absolution ganz verworfen worden, im Art. 52 ihr noch ausdrücklich der sacramentliche Character abgesprochen, weil sie kein Zeichen habe.

Somit stellt als den Begriff des Sacraments Zwingli hier auf,

daß es ein sichtbares Zeichen und Pfand des Heils sei, welches ausdrücklich von Christo eingesetzt durch ein helles Wort eine Verheißung oder Versicherung enthalte; ein sicheres Pfand oder Zeichen, daß das einmal Verhandelte in Ewigkeit Kraft habe (I, 244). Ebenso äußert sich der Brief an Wyttenbach VII, 297. Die sinnlichen Zeichen sind dazu da, quo animus, intus spiritu Dei doctus, intra corporis hujus quod aggravat animum nebulas caecutiens visibili signo certior reddatur. Rustica mens sensus quoque testimonio certior fit atque hilarior.

Analysiren wir nun aber die Wirkungsweise der Sacramente näher. Zwingli stellt im Artikel von der Messe dem Begriff des Opfers den eines Zeichens der geschehenen Versöhnung gegenüber, das nicht Sündenvergebung, sondern nur Stärkung des Glaubens wirken kann. Die Sünden sind allein um des Opfers Christi willen dem Glaubigen, nicht um des Sacraments willen dem Theilnehmer verziehen; der leibliche Genuß des Abendmahls giebt keine Versöhnung, gleichwie im touf das tunken nit abwäscht die sünd. In dieser Restriction, daß das Sacrament nichts Wesentliches wirken könne, geht Zwingli nun sogleich weiter, und dehnt sie auch auf die im 18. Art. der Auslegung noch gelehrte Stärkung des Glaubens aus. Natürlich; denn den Glauben kann ja keine Creatur stärken, die Gewissen kann kein leiblich Essen versichern, sondern allein der Geist Gottes. Durch diese einfache Betrachtung verliert Zwingli alles Interesse für eine Wirkung der Sacramente auf den Glauben, und damit auch das Interesse, sie als objective Darstellung und Versiegelung des Heils für den Glaubigen zu betrachten. So wird ihre Bedeutung in dieser Richtung gar nicht weiter entwickelt; ist ihre glaubenstärkende Kraft verschwunden, so können sie nur Werth haben, sofern sie Darstellungen und Handlungen des Subjects sind; und schon im Jahre 1523 geht Zwingli zu dieser Auffassung über.

Den Uebergang bildet die Epichiresis de canone missae, vom August 1523, in welcher die Auffassung der Sacramente als Pflichtzeichen neben der bisherigen hervortritt; der Anfangs 1524 geschriebene „Ratschlag von den bildern und der meß" und die von Zwingli verfaßte „christenlich antwurt burgermeisters und rates zu Zürich" (an den Constanzer Bischof) kennen die Sacramente nur als Handlungen der Gemeinde oder der Einzelnen gegenüber der Gemeinde.

Diese erinnert sich der That Christi und dankt ihm dafür, und bezeugt dadurch ihren Glauben. Das sacrament ist eine innerliche und üsserliche vereinbarung der christenmenschen. Die innere Einheit liegt im Glauben. Daß aber einem jeden ouch zu wüssen syge, ob ouch sin nächster ein christ und sin bruder syge von herzen im glouben, so essend und trinkend wir ein sacrament des lychnams und bluts Christi, damit wir uns allen menschen bezügend ein lychnam und eine brüderschaft syn (I, 575). — Christus hat ein gmächt oder sacrament ufgricht, damit wir christen uns ewiglich zusammenpflichtind gegen einandren, glych wie uns Christus mit Gott verpflicht hat: daß alle die, so sich erkanntind mit dem lychnam und tod Christi erlöst syn und mit sinem blut abgewäschen, sich zu urkund sölicher that und wiedergedächtnuß, ouch zu einer pflicht, daß sie ein lychnam und gemeine brüderschaft syn wellind, in diesem sacrament mit einander vereinbarind, daß, wie Christus sich für uns geben hat, sich ouch ein jeder für sinen bruder als für sin glid an einem lychnam hingeb, fürstande, erlöse (I, 629).*)

Dieß ist nun im Wesentlichen die bekannte Lehre des Commentars: Sacramenta signa sunt vel cerimoniae, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te.**)

Zwingli beginnt III, 228: Unter dem Wort sacramentum versteht man Verschiedenes: 1) aliquid magnum sanctumque, quod vi sua conscientiam a peccato liberet; 2) sacrae rei signa, quae

---

*) Vgl. II, 2, 336, wo das Abendmahl mit dem alle fünf Jahre erneuerten Bundeseid der Eidgenossen verglichen wird.

**) Wenn Schweizer in der ref. Dogm. (II, p. 596) sagt: „Die Sacramente wirken in der Weise, daß sie die vom heiligen Geiste uns anzueignende Gnade in Christo symbolisch bedeuten und als äußeres Unterpfand versiegeln. Zwingli, das erstere ausführend, giebt doch auch Keime zur letzteren Bedeutung der Sacramente“, wenn er darauf als Belegstelle aus Zwingli III, 229 anführt Signa, quae certum reddant hominem de eo quod interius fiat — so scheint es, als sei damit Zwingli's Meinung ausgesprochen. Allein, wie auch bei Schweizer die folgenden Worte beweisen, die citirte Stelle ist Sätzen entnommen, die Zwingli anführt, um sie auf der nächsten Seite zu widerlegen, und als Zwingli's Meinung ist durch ein bei dem sonst so zuverläßigen Gelehrten fast unbegreifliches Versehen im Texte gerade das angeführt, was er widerlegt.

dum fiant, certum reddant hominem de eo, quod interius fiat; 3) sacrae rei signum, quod tandem detur, ubi mentis expiatio facta sit, — ut is qui accipit certus reddatur quod jam transactum sit istud, quod per Sacr. significatur. Diesen drei Auffassungen, die als unvereinbar mit dem Begriff des Glaubens nachgewiesen werden (wer so lehrt, weiß nicht die Kraft des Glaubens, noch wie er entsteht, nemlich allein durch den Geist), stellt Zwingli seine auf die Wortbedeutung gestützte Ansicht gegenüber*). Sacramentum ist nach Varro ein Pfand, das Streitende am Altar niederlegen, und das nur der Sieger nehmen darf, oder ist es ein Eid, insbesondere der Fahneneid. Als Uebersetzung von μυςηριον ist das Wort nicht classisch. Unde adducimur, ut sacramentum nihil aliud esse videamus, quam initiationem aut oppignorationem. Qui Sacramentis initiantur, sese adstringunt, oppignorant ac velut arrhabonem accipiunt, ut referre pedem non liceat.

Das Wesentliche im Sacrament ist also nicht was durch das objective Zeichen, sondern was durch die darauf sich beziehende Handlung des Subjects dargestellt wird. Dieser Unterschied ist genau festzuhalten, wenn Zwingli's Verhältniß zu Calvin bestimmt werden soll. Bei beiden bedeuten die sinnlichen Zeichen dasselbe; Brod und Wein stellen den gebrochenen Leib und das vergossene Blut Christi dar für Zwingli wie für Calvin; aber für Calvin ist das Sacrament das zu empfangende Zeichen mit seinem objectiven Inhalt, für Zwingli die Handlung des Empfangens als eine durch das Zeichen veranlaßte Selbstdarstellung des Subjects. Es handelt sich nicht darum was das Zeichen, sondern darum, was der Empfang desselben symbolisirt.

Allein diese Auffassung, die alle Bedeutung des Sacraments im

*) Es ist sichtbar, daß Zwingli's Auseinandersetzungen bloß durch das Wort Sacrament verwirrt werden. Er kann es, so sehr er es verwünscht, nicht los werden, und fängt, so oft er erklärt, daß Taufe und Abendmahl Taufe und Abendmahl wären, auch wenn man sie nie Sacramente genannt hätte, doch wieder von dem unklaren allgemeinen Begriff an. Er ist genöthigt seine Gedanken in anderer Folge darzustellen, als in der sie sich bei ihm entwickelt haben; und daher die ganz unlogische Entwicklung des Begriffs aus der classischen Bedeutung des Worts sacramentum. Zwingli stellt als Beweis dar, was nur nebenher ein Scheingrund sein könnte.

Subject, in der Darstellung seines Glaubens, in seiner Verpflichtung zur Liebe sucht, paßt zunächst nur auf das Abendmahl. Nur hier wird bezeugt, was im Subject vorhanden ist; der Taufe hat Zwingli in diesem Zusammenhange nur im Vorbeigehen gedacht (mit candidatum aut militem Christi) und eben diese, als Kindertaufe, macht eine weitere Auffassung nöthig. Kann hier der Empfang des Sacraments nicht als Darstellung eines wirklichen Glaubens und Wollens angeschaut werden, so ist das Einzige, was veranschaulicht werden kann, das objective Verhältniß des Täuflings zur Gemeinde, die ihm als Glied der Gemeinde verheißene Gnade (von einer wirklichen Gnade kann deßwegen nicht die Rede sein, weil möglicherweise der Getaufte ein Verworfener ist). Das Esse de ecclesia, das im Abendmahl ein selbstbewußtes und selbstthätiges ist, wird hier allein bedingt durch die Gnade Gottes, der das Kind in das Verhältniß zur Gemeinde gesetzt hat, und also — wie wir voraussetzen müssen — seine Erlösung will. Die Sacramente sind so signa gratiae, aber nicht für den Einzelnen; sie sind Zeichen des in der Kirche Christi vorhandenen und angebotenen Heils, ihr Empfang ist für uns die Verzeichnung des Einzelnen als eines Erlösten, — womit ihm übrigens in keiner Weise wirklich direct etwas zu Gute kommt. Er wird in die sichtbare Kirche aufgenommen und damit in Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung gebracht. Nur in diesem ganz objectiven Sinn ist es zu verstehen, wenn das esse de ecclesia geradezu mit der Gnade Christi verwechselt wird, wenn z. B. die Taufe den für uns geschehenen Tod und die Auferstehung Christi darstellen soll, die uns die Gnade erworben haben. Insofern wird also durch die Sacramente dasselbe ausgedrückt, was durch Christus selbst geoffenbart ist, der Wille Gottes, daß die Sünde aufgehoben werde. Wer das Sacrament empfängt, wird dadurch als Theilnehmer an der Erlösungsgnade bezeichnet — ob er wirklich Theil nimmt, hängt aber vom Geist, und in letzter Instanz von der Erwählung ab.

Ist aber einmal die Aufmerksamkeit wieder auf diese objective Seite gelenkt, die Zwingli nie geläugnet, nur nicht für das Wesen des Sacraments erklärt hat, wird das Sacrament als etwas gefaßt, dessen Bedeutung nicht allein im Subject liegen kann, so geht die Weiterbildung der Zwinglischen Sacramentslehre von der Untersuchung der Frage aus: Welche Bedeutung hat dann ein sinn=

liches Zeichen, da doch der Geist allein Alles wirkt? Und Zwingli antwortet dasselbe, womit er die Nützlichkeit des geschriebenen Worts und die Wirksamkeit der Wunder motivirt hat: Signa sacramentalia in hoc data sunt, ut sensus quoque nonnihil solatii habeant. Das Heil wird uns gegenwärtiger, wenn es auch sinnlich dargestellt ist, weil dann auch die Sinne beschäftigt sind.

So finden wir denn die Art und Weise, wie das innere Glaubensleben durch das äußere Zeichen unterstützt wird, in Zwingli's eigenstem Sinne bestimmt.

Am ausführlichsten erklärt sich fid. expos. IV, 56. Gegen den Vorwurf, daß er die Sacramente mißachte, führt hier Zwingli Alles in's Feld, was er Rühmliches von ihnen zu sagen weiß, und faßt dieß in sieben Punkte zusammen. 1) Res sanctae et venerandae sunt, 2) testimonium rei gestae praebent, 3) Vice rerum sunt, quas significant (indem sie vorstellen, was an sich direct nicht wahrgenommen werden kann), 4) res arduas significant, und haben darum Werth nicht pro materiae pretio, sed pro significatae rei magnitudine, wie ein Trauring nicht bloß seinen Goldwerth hat, 5) zur Erleichterung der Erkenntniß findet eine analogia symbolorum et rei significatae statt; 6) auxilium opemque adferunt fidei, 7) vice jurisjurandi sunt. *)

Der sechste Punkt allein hat uns näher zu beschäftigen. Indem die Sacramente heilige Dinge vor unsere Augen und Sinne bringen, geht ihre Bedeutung über die bloßer Erinnerungszeichen hinaus. Praedicant salutem, et sensus huc convertunt, et subinde fidem exercent. Der Teufel nemlich stört unsern Glauben immerwährend, indem er unsern Sinn vom Gegenstande des Glaubens ablenkt. Es ist also nöthig, die Sinne, das Fleisch angemessen zu beschäftigen, während der Geist sich der Betrachtung hingiebt. Sensus fidei mancipantur, a carnis cupiditatibus velut vindicantur ac redimuntur, et in obsequium fidei trahuntur; velut ancillae nihil aliud agunt, quam quod agit jubetque hera fides (cfr. IV, 31. 32). Nur sofern also die Beschränkung der Sinne dem Glauben freien Spielraum läßt, kann von einer Wirkung der Sacramente auf den Glauben die Rede sein. Dabei ist übrigens die in der mittleren Periode Zwing-

*) Die ganze Stelle ist von der Conf. Helv: I. wörtlich aufgenommen.

li's ausgebildete Auffassung der Sacramente als Bekenntniß- und Pflichtzeichen durchaus nicht aufgehoben, sondern nur neben ihr auch die objective Bedeutung des Sacraments wieder zu einem besondern Moment erhoben. Die Sacramente dienen als Zeichen dazu, durch sinnliche Vergegenwärtigung den Glauben zu unterstützen, als Handlungen aber, den Einzelnen als Glied der Gemeinde darzustellen und zu christlichem Leben zu verpflichten.

Dieß ist nun auch die dem Zwinglischen Begriff des Glaubens vollkommen entsprechende Bestimmung. Der Glaube an sich und in seinem inneren Wesen kann durch das Sacrament als etwas Aeußerliches nichts gewinnen; er wird allein vom Geist Gottes gewirkt; vom Geist Gottes allein kommt die Versicherung und Versiegelung der Versöhnung. Allein der Glaube muß dem Fleisch gegenüber sich kräftig erweisen und verwirklichen, und zwar nach den zwei Seiten des Bewußtseins und der That, gegen seine Hauptfeinde, die Blindheit und die Trägheit des Fleisches. Der Blindheit gegenüber wird der Glaube gefördert durch die sinnliche Darstellung dessen, was Gott geoffenbart, wodurch das Fleisch auf denselben Gegenstand hingelenkt wird. Um die Trägheit zu überwinden muß der Mensch sittliche Impulse erhalten, und diese liegen in dem öffentlichen Bekenntniß, in der feierlichen Verpflichtung. Es ist fortan Ehrensache, zu leisten was man gelobt, der wirklich zu sein, als den man sich dargestellt hat. Was also das Sacrament wirkt, das wirkt es nach beiden Seiten hin auf das Fleisch. Allein es wäre nun verkehrt, deßhalb die große Bedeutung der Sacramente zu läugnen. Denn das Leben des Menschen ist ja nichts als der fortschreitende Kampf des Geistes und Fleisches; was dazu dient, dem Geiste zu Hilfe zu kommen, was diesen Kampf erleichtert, das befördert den Sieg, befördert die wirkliche Erlösung. Daß der Geist Gottes auch ohne Sacramente wirken kann, daß die Gnade nicht an äußere Zeichen gebunden ist, daß das Zeichen überhaupt nichts wirkt, ist nur die eine Seite der Sache, wenn man den Glauben in seinem Wesen betrachtet; betrachtet man ihn aber in seiner Verwirklichung, so läßt sich ebensogut sagen, die Sacramente seien unentbehrlich, sofern sie in dem wirklichen Leben des Gläubigen ein sehr bedeutendes Moment sind. Zwingli's ganze Polemik richtet sich dagegen, daß die Sacramente versöhnende Kraft haben, er läugnet nicht bloß das opus operatum, er läugnet

auch die Vergewisserung der Versöhnung durch die Zeichen. Diese negative Seite hat man allein genommen, und dabei übersehen, daß Zwingli ihnen statt dessen eine erlösende Kraft zuschreibt, daß also, wie im ganzen Zwinglischen System, so auch hier an die Stelle der Versöhnung die Erlösung tritt, und statt des Bewußtseins der Schuld die Macht der Sünde aufgehoben werden muß.

In dieser erlösenden Kraft sind aber die Sacramente wesentlich an die Gemeinde gebunden. Die Stellung, welche wir dieser Lehre gegeben haben, rechtfertigt sich insbesondere damit, daß Zwingli bis auf seine letzten Schriften Wort und Sacrament nie nebeneinanderstellt und als Organe des Geistes in Verbindung bringt; sie werden nur in negativer Weise gleichgesetzt, sofern weder durch das Wort noch durch das Sacrament ohne vorangehende und begleitende Geisteswirkung irgend etwas erfolgen kann. Das Wort ist so durchaus das einzige Organ des Geistes, daß Zwingli noch in seinen Erläuterungen zu den Artikeln von Marburg den Satz: die Sacramente sind eingesetzt, die Gewissen zum Glauben zu bewegen, dahin erklärt: nemlich durch das Wort, das dabei gepredigt wird. Nur in der Streitschrift de conviliis Eccii von 1530*) schildert er (IV, 32) die sacramentlichen Zeichen als eine Unterstützung des Worts; vehementius animum inflammant, quam si quis citra ista quantumvis religiose divina beneficia recolat. Im Uebrigen sagt Zwingli noch in derselben Schrift, die res der Taufe sei esse de ecclesia, die res eucharistiae sei ex fide gratiarum actio pro Christo a Deo nobis tradito, hält also auch hier noch principiell die subjective Auffassung fest; und es ist sichtbar, daß nur das Interesse, den Lutheranern etwas näher zu kommen und sich von dem Vorwurf einer Verachtung der Sacramente zu reinigen, Zwingli bestimmt hat in den letzten Schriften die Sacramente vorzugsweise aus dem objectiven Gesichtspunkt aufzufassen.

b) Die Taufe.

Die Auslegung enthält über diesen Punkt nichts, als die Gleichstellung der Taufe mit dem Abendmahl unter dem Begriff des

*) Eck hatte gegen Zwingli's fidei ratio alsbald eine Repulsio Articulorum Zwinglii geschleudert.

Sacraments; es gilt also von ihr gleichfalls, daß sie ein Zeichen ist, das an sich keine seligmachende Wirkung haben kann; wenigstens spricht sich der letzte Satz der Auslegung dahin aus, es sei glaublich, daß die vor der Taufe sterbenden Kinder nicht verdammt werden (I, 423).

Näher geht erst der Commentar ein. Die Verwirrung, die in der Lehre von der Taufe herrscht, rührt nach Zwingli's Ansicht hauptsächlich daher, daß man die verschiedenen Bedeutungen von βαπτιζειν nicht gehörig gekannt noch unterschieden hat. Es steht nemlich nicht allein für das sacramentliche Zeichen, sondern auch für die innere Erleuchtung durch den Geist, der ja Joh. 4 und sonst oft unter dem Bild des Wassers dargestellt wird; sodann wird es für die äußere Geistestaufe am Pfingstfest gebraucht, und endlich, in vielen Stellen, einfach für Lehren genommen. Mit dieser vierfachen Bedeutung weiß Zwingli alle exegetischen Schwierigkeiten zu besiegen.

Sofern nun vom Sacramente die Rede ist, ist die Taufe (III, 232 ff.) Symbolum, quod simus vitam ad regulam Christi formaturi, initiatio. Ihr Wesen wird an den Erzählungen von der Taufe Johannis entwickelt. Bedeutung erhält das Zeichen durch die damit verbundene Lehre, die Predigt der Buße und die Hinweisung auf Christum; es ist eine sinnliche Darstellung der Wahrheit, daß der Mensch, um zu Christo zu kommen, ein neues Leben beginnen müsse, ein Einweihungsritus für die, welche sich ändern wollen. Was nun die Taufe Johannis ist, ist auch die christliche (III, 234). Nihil efficiebat Joannis tinctio, nihil efficit Christi tinctio. Johannis Taufe wird selbst von Christus anerkannt; seine Lehre von der Buße und der Gnade in Christus ist ja die christliche, und wo die Lehre dieselbe ist, muß auch das Zeichen dasselbe bedeuten. Dasselbe Wesen der Taufe liegt auch in der Formel der Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (III, 238). Heißt gleich eigentlich in nomen baptizari so viel als in fidem inseri, so ist doch, wo es sich bloß um die äußere Formel handelt, der Sinn der Worte nur der, eos qui prius carnis erant et mundi, patri, filio spirituique sancto initiare, dedere, consecrare — Externa vero res est.

Das Wesen des Sacraments der Taufe liegt also lediglich in der durch das Wasser versinnbildlichten Reinigung und Erneuerung,

zu der sich durch die Taufe der Täufling verpflichtet. In gleichem Sinne beschreibt die Schrift vom touf, widertouf und kindertouf die Taufe als ein Pflichtzeichen, und zwar als ein anheblich zeichen, τελετα, das uns in die reue oder in Christum hinynstoßt und pflichtet, als so ein kriegsmann sich zum erstenmal laßt anschryben. Als Zeichen dieser inneren Verpflichtung wird es allein um der andern Mitgläubigen willen genommen, und hat für den, der es nimmt, keine Bedeutung.

Wir sehen hiemit Zwingli ganz auf dem Standpunkt der Wiedertäufer stehen, so lange er aus dem Evangelium das Wesen der Taufe nachweisen will. Ist die Taufe das Zeichen der Uebernahme einer Verpflichtung, zu der man nur durch den Glauben fähig sein kann, so darf es erst genommen werden, wenn der Glaube vorhanden ist; die Taufe ist dann das Symbol des Eintritts in die unsichtbare Kirche, und nur dagegen könnte Zwingli protestiren, daß sie die Wiedergeburt fördere oder vollende, daß der Geist an das Zeichen gebunden sei, nur gegen die hohe Bedeutung, welche die Wiedertäufer, bei aller Subjectivität der Auffassung, einem äußeren Werke beilegen. Dieß ist denn auch wirklich in seiner ersten Schrift: „Wer ursach gebe zu ufrühren" seine einzige Waffe, die Gleichgültigkeit der Taufe für das innere Glaubensleben darzuthun, das keinen andern Weg gehe, ob die Taufe vor oder nach der Bekehrung ertheilt werde. Die Praxis der Wiedertäufer führe schnurstracks zu einer justitia ex operibus legis (II, 1, 395); es ist ein christlich Schwätzen, statt christlich Leben; wobei freilich noch der Hauptgrund der Wiedertäufer, die Schriftwidrigkeit der Kindertaufe, widerlegt werden muß. Hierüber findet Zwingli, daß das Neue Testament kein hell Gebot noch Verbot enthalte, und also die Analogie des Alten Testaments entscheide.

Aber eben dieser Kampf gegen die Wiedertäufer führt Zwingli weiter. Ist die Taufe für den Glauben selbst gleichgültig, ist es für das Subject ganz einerlei, ob sie vor oder nach der Bekehrung ertheilt wird, ist es nachgewiesen, daß Johannes, daß die Apostel zur Zeit Ungläubige getauft haben (credituros, III, 625); ist es eine vermessene Verpflichtung, was die Wiedertäufer verlangen, ganz als Wiedergeborene, d. h. ohne Sünde zu leben, und ist es in jedem Fall unmöglich, aus dem Bekenntniß sicher auf die Wirklichkeit der

Wiedergeburt zu schließen: so ist die Taufe eine Verzeichnung derer, welche den Glauben erst anfangen, und getauft werden kann Jeder, von dem anzunehmen ist, daß er zum Glauben komme. Was Zwingli den Wiedertäufern gegenüberstellt, richtet sich also gegen ihre Betonung der Wiedergeburt als einer in bestimmter Zeit vor sich gehenden totalen Veränderung; worin er von ihnen abweicht, ist nur die Auffassung des Glaubens als einer allmählichen Verwandlung, die Aufhebung der scharfen Trennung zwischen dem Zustande vor und nach der Wiedergeburt. Da die Taufe nie das Symbol des vollendeten Glaubens sein kann, so ist ihre Zeit gleichgültig; sie kann auch ertheilt werden, ehe der Glaube eintritt; und da das Eintreten des Glaubens einzig vom Willen Gottes, genauer von der Erwählung abhängt, so gebührt sie allen Erwählten, d. h. nach unserm Urtheil allen die innerhalb der sichtbaren Kirche stehen. Richtig also ist es allein die Taufe als ein nach unserem Urtheil gegebenes signum electionis zu bezeichnen, mit andern Worten, sie ist das Zeichen des Eintritts in die sichtbare Kirche, und weiter nichts.

Der große Fortschritt, den Zwingli macht, besteht also darin, daß er die Taufe nicht mehr zu einem Bekenntniß- und Verpflichtungsact des Einzelnen gegenüber der Kirche, sondern zu einem Act der Kirche an dem Einzelnen macht, wodurch die Kirche ihn als Erwählten anerkennt und in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Ihr Inhalt, die Sache, die bezeichnet wird, ist nicht mehr der subjective Glaube, sondern die Erwählung, die göttliche Gnade, die sich in der Angehörigkeit an die sichtbare Kirche ausspricht. Wie wilt du mit gschrift bewären, fragt Zwingli II, 1, 347 den Doctor Balthasar Hubmeier, daß im wasser toufen sye: den bekennenden verjäher in die zal der (reuigen) sünderen us eigener bekanntnus und bewilligung zuschryben; so der touf ein zuschryben ist under das volk Gottes? Die Taufe ist ein Bundeszeichen, das Alle nehmen sollen, die zu dem Volk Gottes, das die Verheißungen des Bundes hat, d. h. zur sichtbaren Kirche gehören (II, 1, 358—60). Und so bezeichnet die Taufe die ganze Summe des Bundes, den wir Arme mit Gott haben, das Testament, das Gott seiner Kirche gegeben, die in Christo besiegelten Verheißungen seiner Gnade, das ganze, in der Erwählung dem Menschen bestimmte Heil. Die Kirche selbst

ist also — worauf wir schon oben hingewiesen — nicht bloß als ein Verein von Gläubigen gedacht, sondern als eine objective Anstalt zur Verwirklichung der Erwählung; die sichtbare Kirche tritt in derselben Weise wie das alte Bundesvolk als göttliches Institut ein, welchem dem einzelnen Subject gegenüber das prius gebührt.

Zwingli mußte seine Lehre so weit ausbilden, wenn er sich der Consequenzen der Wiedertäufer erwehren wollte. Aus seinen Bestimmungen, wie der Commentar sie enthält, folgt die Unstatthaftigkeit der Kindertaufe mit Nothwendigkeit. Was ihn selbst von der Wiedertäuferei zurückhielt, war zuerst mehr Instinct, als klares Bewußtsein; erst im Kampfe mit den Gegnern, und aufmerksam gemacht durch ihre gegen alle Ordnung gerichteten Tendenzen, ist er zu klarer Einsicht von dem objectiven Wesen der Kirche gekommen — einer Einsicht, die übrigens von seinem ganzen Gedankenkreise gefordert war.

In der Vertheidigung der Kindertaufe geht Zwingli von dem Satze aus: die Kinder sind Gottes, sie gehören zum Volke Gottes, und darum ist ihnen das Bundeszeichen zu ertheilen. Die weitläufen historisch-exegetischen Beweise für die Zulässigkeit der Kindertaufe, in denen die Exegese oft sehr unglücklich ist, können wir übergehen; der Nerv der ganzen Beweisführung liegt in der Analogie der Beschneidung. So gut im alten Testament die Kinder in dem Bunde Gottes mit dem Volke Israel mit begriffen waren, die Verheißung Gottes hatten und demgemäß mit dem Bundeszeichen bezeichnet wurden, so gut gehören die Kinder der Christen zu der Kirche, die Gottes Verheißungen hat, so gut sind sie der durch Christum uns gegebenen Wohlthaten theilhaftig. Die Verheißung kann nicht enger sein im neuen Bunde als im alten; wären die Kinder nicht Gottes, so wäre Christus unmächtiger lebendig zu machen als Moses. Da Christus die Verdammlichkeit der Erbsünde aufgehoben und die Menschheit wiederhergestellt hat, da die Kinder also in dubio erwählt sind, bis sie das Gegentheil beweisen, schuldlos, bis sie selbst sündigen, so darf ihnen kein Mensch das Bundeszeichen vorenthalten. (Es liegt hierin die Spitze des Gegensatzes gegen die augustinisch-lutherische Lehre: Augustin tauft die Kinder, weil sie die Erbschuld an sich haben und durch die Taufe davon befreit werden müssen, Zwingli, weil sie sie nicht haben.)

Doch damit ist erst das Recht, noch nicht die Nothwendigkeit der Kindertaufe nachgewiesen, noch nicht ihr Zweck bestimmt. Was soll das Zeichen? Warum liegt denn so viel daran, gleich von der Geburt an die Kinder ausdrücklich als Mitglieder der Kirche zu bezeichnen? Es ist gut, antwortet Zwingli, daß die Kinder von der Kirche als solche betrachtet werden, die Gott zu ihrem Gott haben wollen. Im alten Testament wird Abrahams Same verpflichtet, den Kindern keinen andern Gott vorzugeben noch anzuzeigen, als den Gott Abrahams; und so verpflichtet auch die Taufe Eltern, Pathen, die ganze Gemeinde, durch die Lehre die Kinder zu Gott zu führen. Insofern wird allerdings zur Taufe Glauben gefordert, der Glaube der Kirche, das Vorhandensein der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren, das Leben des Geistes, in welchem die Gewähr liegt, daß der Täufling, wenn er heranwächst, im Glauben unterrichtet und erzogen werde (II, 1, 382. IV, 181. 183). Ist aber dieß der Fall, ist die Kirche im Ganzen eine christliche, kann sie im Ganzen als Organ des Geistes betrachtet werden, so ist die Persönlichkeit des Taufenden Nebensache, und Christi Taufe gültig, ob auch der Teufel selbst sie verwaltete (VII, 71. III, 391).

Somit ist die Taufe nicht, wie Zwingli Anfangs lehren zu wollen schien, ein Pflichtzeichen des Einzelnen gegenüber der Kirche, sondern ein Pflichtzeichen der Kirche gegen den Einzelnen, womit sie 1) anerkennt, daß die in ihrem Schooße Gebornen zu ihr gehören, erwählt und zum Heil bestimmt sind (In ecclesiam recipimus non autores et domini, sed ministri in ecclesiam Dei receptos data tessera visibiliter recipimus; nihil adfertur, sed quod dudum donatum est, religiose agnoscitur, III, 578. IV, 120), und womit sie 2) sich verpflichtet, die in ihre Gemeinschaft Aufgenommenen durch das in ihr verwaltete Wort zu Gott zu führen, und die verheißene Gnade als ministra verwirklichen zu helfen. Daher dringt Zwingli schon in der Auslegung auf den Unterricht der Getauften als die Pflicht der Kirche, und erkennt in der katholischen Firmung dieß als den richtigen Gedanken an, der ihr ursprünglich zu Grunde gelegen. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie wesentlich für diese Auffassung der Taufe das oben entwickelte Verhältniß der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und die Identität der Kirche mit der nationalen Gemeinde nach

Analogie des alten Testamentes ist. Die sichtbare Kirche als solche ist das Organ einerseits und die Sphäre andererseits, durch das und in der die Erwählung sich verwirklicht. An dieser objectiven Bedeutung der Kirche ist Zwingli Alles gelegen, weil sie ihm ersetzt, was er an dem Werthe des Sacraments an sich für den Einzelnen verloren hat. Das ist es auch, was er den Wiedertäufern am wenigsten verzeihen kann, daß sie die Kirche als durch die Einzelnen bestehend ansehen, daß sie, um eine Gemeinde aus lauter Heiligen zu haben, die Bedeutung der Kirche als einer göttlichen Anstalt verkennen, daß sie in geistlichem Hochmuth nur ihre Subjectivität in der Taufe darstellen wollen, statt das Sacrament der Kirche zu überlassen als ein Recht und eine Pflicht, die sie an ihren Gliedern übt.

c) **Das Abendmahl.**

Es kann nicht unsere Absicht sein, den langen und verwickelten Streit, den Zwingli nach allen Seiten über dieses Dogma geführt hat, hier noch einmal zu führen, Gründe und Gegengründe darzulegen und die streitenden Parteien ihre Sache bis zu Ende ausfechten zu lassen, um so weniger, als der hieher gehörige Stoff aus Zwingli's Schriften der bekannteste Theil und zur Genüge ausgebeutet ist. Freilich ist bei aller Bekanntschaft mit den Aussprüchen Zwingli's die Auffassung derselben eine sehr verschiedene — man vergleiche Rudelbach und Ebrard —, allein der Grund hievon liegt darin, daß nie der Zusammenhang der Zwinglischen Abendmahlslehre mit Zwingli's ganzem Lehrsystem, sondern immer nur ihr Verhältniß zum lutherischen oder calvinischen Dogma in polemischem oder irenischem Interesse dargestellt wurde. So war es natürlich, daß man entweder nicht befriedigt war, weil man mit Forderungen herantrat, die man nicht erfüllt fand, oder, um sich befriedigt zu fühlen, mehr hineinlegte, als wirklich gesagt ist. Nur eine Darstellung des organischen Zusammenhangs der Abendmahlslehre Zwingli's mit seinem System kann einestheils die Vorwürfe abstract verständigen Wesens und platter Moraltheologie würdigen lehren, anderntheils sie vor Verbesserungsversuchen aller Art schützen*).

*) Auch die neueste Darstellung der Zwinglischen Abendmahlslehre von Dieckhoff, so ausführlich sie ist, hält sich nicht frei von dergleichen unbe-

Die erste Phase seiner Lehre ist bezeichnet durch seine Opposition gegen die Messe und den Opferbegriff. Die 18. Schlußrede sagt: daß Christus sich selbst einist ufgeopfret in die ewigkeit ein wärend und bezalend opfer ist für aller glöubigen sünd: darus ermessen wird die meß nit ein opfer sunder des opfers ein wiedergedächtnus syn und sichrung der erlösung die Christus uns bewiesen hat. Der erste Theil der These wird aus dem Hebräerbriefe begründet. Zum Act des Opfers gehört der Tod des Opfers; Christi Tod ist nur einmal möglich, denn fortan lebt er; er ist aber auch ein für allemal genug zur Versöhnung. Mit Christus hat also alles Opfern und alles Priesterthum sein Ende erreicht; er ist Priester in Ewigkeit. Noch weniger könnte ein Priester nach ihm etwas Anderes opfern, als er selbst geopfert hat, nemlich sich selbst. Ein Mensch kann nicht Christum opfern, er müßte sich selbst opfern (I, 243 ff.); kann also das Sacrament des Altars kein Opfer sein, so bleibt nur übrig, daß es ein Wiedergedächtniß, ein Pfand und Sicherung der durch das einmalige Opfer vollbrachten Erlösung ist, gleichsam die Testamentsurkunde, die uns vorgegeben wird zu einem Zeugniß, daß das einmal Verhandelte in Ewigkeit Kraft habe, eine Sicherung der Blöden durch ein äußeres Zeichen. Das Verhältniß der Genießenden zu diesem Zeichen ist kein anderes, als „daß sie, wenn es dargeboten wird, als sicher sind, so sy festiglich gloubend, Christum ihre sünd bezalt haben am crüz und in sölichem glouben essend und trinkend sin fleisch und blut, und erkennind ihnen das zu einer sichrung gegeben syn, ja ihnen werdend ihre sünden verzigen, als wäre Christus erst am crüz gestorben (I, 242). Das thund zum gedächtnus min, hat Christus gesagt, nicht: das opfrend! — Das Wesen des Abendmahls besteht also darin, daß wir ein Pfand, eine Urkunde der Erlösung erhalten, und im Glauben des Heils so gewiß sind, so gewiß wir die Urkunde sehen und empfangen.

Worin besteht denn nun aber die Urkunde? Zwingli spricht

---

rechtigten, von einem ganz andern Standpunkt ausgehenden Angriffen auf Zwingli's Lehre. Wir sind nicht gesonnen, seine Apologie zu schreiben; aber wenn man ihn angreifen will, so greife man nicht seine Sacramentslehre an, um zu zeigen, daß sie nicht lutherisch ist, oder irgend welcher individuellen Ansicht nicht entspricht; sondern man greife seine Lehre von Gott, die ganze Grundlage seines Systems an. Hic Rhodus, hic salta.

fortwährend von fronlychnam und blut Christi; man strytet hie nit ob der fronlychnam und blut Christi gessen und trunken werde, denn daran zwyfelt keinem christen (I, 242). Mit einigem Schein schließen hieraus Schenkel und Dieckhoff, daß Zwingli wirklich Anfangs noch die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi geglaubt und gelehrt und als ein Wunder betrachtet habe, wiewohl Dieckhoff (evang. Abendmahlslehre I, p. 438) wieder zweifelhaft wird. Schon die Ausführung I, 249 leitet auf eine Zweideutigkeit, wenn Zwingli mit Anschluß an das Wort „Testament" sagt: Das Gut, das uns Böse gut und zu Söhnen Gottes gemacht hat, ist der Leib und Blut Christi, in welchem das Neue Testament seinen Grund hat. Daß solches fest sei, hat er es selbs mit sinem eignen wort geredt, daß solch testament werde durch sin blut ufgericht und zu urkund des sines fürnemens hat er uns dasselb testament zu einer spys und trank gegeben. Hier ist deutlich als das Wesen, als die res sacramenti Leib und Blut Christi dargestellt, sofern die Versöhnung dadurch gegeben ist; es kann nicht wohl zugleich das Zeichen sein.

Entscheidend aber ist die Untersuchung der Frage, wie sich denn Zwingli das Genießen des Leibes und Blutes denkt; und wir finden Zwingli's Ansicht I, 251 und in dem gleichzeitigen Briefe an Wyttenbach vom 15. Juni 1523. In beiden Stellen geht Zwingli von Joh. 6 aus, als dem Grundsteine, auf den er auch später seine ganze Lehre baut. Speise der Seele ist das Wort Gottes, das der Welt das Leben gegeben hat — glych als wie das brot den lychnam festet. Welichs ist aber das einig gwüssest, eigenlichest wort, darin wir trost und stärke findend? Das, daß Jesus Christus sinen lychnam gegeben hat und zu einer abwäschung und suberkeit der seel. Sich jetz, was ist die spys der seel anders, weder daß sie sicher ist, daß Jesus Christus ihr heil sye vor Gott? Darum Christus wol spricht: das brot, das ich üch geben wird, das ist min lychnam. Hat diese meinung: das, so die seel stärkt und lebendig macht, ist das einig wort, das sie gloubet, daß ich ihr heil bin. So wird sin tod und blutvergiessen ein leben und freud der seel. — Sich demnach, frommer Christ, den lychnam und blut Christi nüt anders syn weder das wort des gloubens. So wir das festiglich gloubend, so ist unser seel gespyst und getränkt mit dem fleisch und blut Christi. Noch

hat Christus, damit das wesentlich testament begryflicher wäre, den einfaltigen sines lychnams ein spysliche gstalt ggeben, nemlich das brot, und sines blutes das trinkgeschirr oder trank, daß sie in dem glouben mit eim sichtbaren handel versichret wurdind. Das die theologi von der verwandlung erdichtet habind, laß ich mich nit kümmern.

Wäre dieß nun schon hinreichend, um jeden Gedanken an substantielle Gegenwart zu beseitigen, so führt der Brief an Wyttenbach (VII, 297) aus, daß die Eucharistie nur in usu sei, edi, ubi fides est. Hauptsache dabei ist die Verkündigung des Todes Christi nach 1 Cor. 11. Für den Glaubigen ist Leib und Blut Christi dasselbe, was Brod und Wein für den Körper, es stärkt und erheitert ihn. Brod und Wein sind visibile signum, sind dasselbe, was das Wasser in der Taufe. Daher räth Zwingli τα συκα συκα, panem panem, vinum vinum zu nennen. Rursus si libeat, panem corpus adpellare et vinum sanguinem, id quoque facimus, per catachresin, ebenso uneigentlich, wie man sagt, daß die Taufe die Sünden wegnehme. Wenn man den Glauben und in ihm die Speise der Seele hätte, non essent amplius anxii qui fieret, ut eum ederent, qui in dextra Dei sedet. Trotzdem nun, daß hier so deutlich als möglich Brod und Wein bloß als Symbole dargestellt sind, daß sogar schon der dogmatische Hauptgrund gegen die leibliche Gegenwart (in dextera Dei sedet) angedeutet ist, trotzdem, daß Zwingli S. 299 sagt, daß er bis jetzt aus Vorsicht seine Lehre zurückhalte, und sage, sub specie panis Christum non teneri, nisi dum fide illic quaeritur ac petitur, jam edi sed mirabili modo — trotz alledem ist Schenkel der Ansicht, daß dieses mirabili modo eine substantielle, wunderbare Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ausdrücke, während der Ausdruck offenbar in Zwingli's Sinne nur heißen kann, daß Christus auf eine Weise genossen werde, die kein gewöhnliches, kein eigentliches Genießen sei. Wie passend Zwingli seinen Ausdruck wählte, wenn es ihm darum zu thun war altgläubigen Gemüthern kein Aergerniß zu geben, beweist Schenkel am besten, wenn er sich heute noch dadurch täuschen läßt. Mit diesem Begriffe des edere Christum fällt von selbst Alles weg, was an eine Lebensvereinigung mit Christus erinnern könnte (vgl. oben S. 155.) Alle Vereinigung mit Christus ist nur durch den Glauben vermittelt. Wenn endlich

Zwingli in der Epich. de canone Missae, die im Uebrigen dasselbe was die übrigen Schriften, nur unbestimmter und nicht in systematischer Ordnung sagt, Wort und Abendmahl unterscheidet, zuerst im liturgischen Gebet für jenes dankt, und dann auf dieses kommt, so geschieht dieß nicht, wie Ebrard meint, um die Wirkung des Worts von der des Sacraments zu unterscheiden, sondern im Gegentheil, um diese Unterscheidung zu verhüten und die letztere ganz auf die erstere zu reduciren; denn vom Wort wird ausgeführt, daß es wahre Speise der Seele sei; sein Inhalt ist die in Christus durch seinen Tod geschehene Versöhnung; diese Thatsache aber wird auch durch das Abendmahl dargestellt, das eingesetzt ist als Wiedergedächtniß, ut liberalis facti memoria nunquam aboleretur*). Im Abendmahl ist also nur durch andere Zeichen dasselbe dargestellt, mit dem Abendmahl eben dasselbe gelehrt, was das Wort für sich schon enthält, und beide wirken als Darstellungsmittel, sind fruchtlos, wenn der Glaube nicht zuvor da ist, und dienen bloß zur Versicherung desselben.

Wir haben demnach als Zwingli's Lehre in der ersten Periode Folgendes zu betrachten: Unter den Symbolen von Brod und Wein, die man auch Leib und Blut Christi nennen kann, wird uns der gebrochene Leib und das vergossene Blut Christi, d. h. die Thatsache seines Versöhnungstodes anschaulich vergegenwärtigt, in Erinnerung gebracht, und die Fortdauer ihrer heilsamen Wirkungen versiegelt und verpfändet. Indem wir bei dem Genusse der Zeichen fest glauben, und durch die Zeichen, als durch eine Bürgschaft der Thatsächlichkeit des Todes Christi in dem Glauben bestärkt werden, daß Christi Tod unser Heil ist, stärkt und erheitert dieser Glaube unsere Seele ebenso, wie Brod und Wein den Leib.**) Der Genuß Christi im Abendmahl ist nichts Anderes, als der äußerlich unterstützte Genuß Christi im Glauben (wie denn schon I, 246 gesagt wird, man

*) Vgl. II, 2, 335. Glych als gemeine eidgenossen alle jar uf der 10,000 ritter tag gott lob und dank sagend um den sig, den er den unseren zu Murten verliehen hat, also soll man auch in diesem sacrament Gott lob und dank sagen, daß er uns erlöst hat.

**) In dieser letzteren Analogie findet Zwingli den Grund, warum Christus gerade diese Zeichen gewählt.

habe Christum genossen und im Glauben Heil gefunden, ob schon beide Gestalten entzogen wären). Bestimmt ist das Sacrament vor Allem für Schwachgläubige, Bekümmerte, um sie zu versichern.

Noch glaubt sich Zwingli ganz auf demselben Boden mit Luther. Die schöne Stelle der Auslegung S. 251, welche ebenso seine Unabhängigkeit und sein Selbstgefühl, wie seine edle Bescheidenheit, seine freie und eifersuchtslose Anerkennung der Verdienste des sächsischen Reformators ausspricht, ist veranlaßt durch die Erinnerung an Luthers Ansicht, daß daß Abendmahl ein Testament sei. Er findet den ganzen Unterschied seiner Lehre von der Luthers in einem Wort. Er hat es genämt nach siner natur und eigenschaft; denn blut und tod Christi sind das, darin das nüw und ewig testament sinen grund hat; ich näm es nach dem bruch und verhandlung, den wir übend, daß, so wir das blut und lychnam, das ein testament Christi ist, essend und trinkend, thund wir das zu einer wiedergedächtnus deß, das nun einist verhandlet ist. Näher geht Zwingli nicht ein; er zieht Luthers Ansicht zu der seinigen herüber.

Diese Auffassung bleibt nun in den nächsten Schriften, Rathschlag von bildern und der meß, und christenlich antwurt burgermeisters und rathes, allein es gesellt sich dazu noch die zweite, in der Epichir. angedeutete, daß wir durch den gemeinsamen Genuß uns als Einem Glauben, Einer Kirche angehörig bezeugen und gegeneinander verpflichten. Glaube ist auch ohne Sacrament möglich; Christum genießen kann man, ohne Brod und Wein zu genießen; allein um zu bezeugen, daß wir Ein Leib Christi sind, für unsere Brüder müssen wir uns eines äußeren Zeichens bedienen. Jeder, der zum Sacrament kommt, soll sich also prüfen, nicht nur, ob er Glauben habe, sondern ob er mit allen Christen ein Glied sein wolle an dem Leibe Christi. Zu Urkund der Liebe Christi gegen uns, und unserer Liebe, die wir darum einander schuldig sind, essen und trinken wir. Hinter dieser Beziehung auf die Gemeinde tritt die Stärkung des Glaubens zurück; der Charakter des Sacraments als einer für den Einzelnen geordneten Handlung verschwindet; und die Beziehung auf die Gemeinde ist vollendet, wenn das, was die Zeichen darstellen, ebenso die Einheit der Gemeinde ist, wie die Thatsache des Todes Christi es war. Dieß tritt im Commentar hervor.

Indem wir die Darstellung der Zwinglischen Abendmahlslehre

in ihrer zweiten Phase beginnen, ist vor Allem festzuhalten, daß die Bedeutung der Zeichen und ihr Verhältniß zum Glauben, die Art des Genusses dieselbe bleibt, daß nur das Wesen der ganzen Handlung anders bestimmt wird, der Genuß als Mittel für einen andern Zweck erscheint. Nur in abwehrender Richtung hat Zwingli die Art des Genusses schärfer bestimmt. Aus Joh. 6 wird im Brief an Alber *) und in dem gleichzeitig abgefaßten Commentar als erster Grundsatz nachgewiesen, daß das Fleisch nichts nütze sei, daß es sich also nach Christi ausdrücklichem Wort um leiblichen Genuß nicht handeln könne. Caesa, non esa est salutaris. Der Tod Christi aber ist Gegenstand des Glaubens (III, 241—247. 594 ff.). Ist damit nachgewiesen, daß unter dem Essen und Trinken des Leibes und Blutes nur der Glaube verstanden werden kann, so versteht sich von selbst, daß als Object des Glaubens nun nicht wieder der Genuß des wirklichen Leibes, sondern allein das durch Christi Tod erworbene Heil zu bestimmen ist. Wenn man den Glauben an das wirkliche sinnliche Dasein von Leib und Blut fordert, wenn man sagt, man genieße sie wirklich, indem man glaube sie zu genießen, so widerstreitet das der Natur des Glaubens, der sich nicht auf sinnliche Dinge, sondern allein auf Gott beziehen kann, und dem Unterschied, der zwischen Geist und Fleisch besteht. Ueber die leibliche Gegenwart haben allein die Sinne zu entscheiden; was nicht empfunden wird, sondern nur geglaubt, kann sinnlich nicht dasein. Der Glaube ist nicht violenta animi nostri ad quamvis rem etiam disparatissimam libera conversio. Kann man den Sinnen nicht zumuthen, etwas zu empfinden, was sie nicht empfinden, so kann man auch vom Glauben nicht verlangen, daß er etwas glaube, wofür er gar kein Organ hat. Ebenso absurd ist sodann die Behauptung, daß der Leib Christi geistlich genossen werde. Ein Körper kann nur einen Körper nähren, die Seele nur mit Geistigem gespeist werden. Wird der Leib Christi wirklich genossen, so kann dieß auf die Seele keinen Einfluß haben; wird er von der Seele genos-

*) Alber, Prädicant in Reutlingen, war mit seinem Collegen Hermann über die leibliche Gegenwart in Streit gerathen, worauf Zwingli in einem vom 16. Nov. 1524 datirten Sendschreiben ihm seine Meinung auseinandersetzte. Dieses Schreiben ist bekanntlich die erste Veranlassung zum Streit zwischen Luther und Zwingli geworden.

sen, so kann er nicht leiblich genossen werden. Eins schließt das Andere aus, denn Körper und Geist bilden einen völligen Gegensatz. Einen Körper geistlich genießen wollen heißt diesen Gegensatz aufheben, heißt behaupten, der Geist sei Körper.*) Fides non cogit sensum fateri quod non sentit; Zwingli ist fest überzeugt, daß Niemand ernstlich, sondern nur aus Gedankenlosigkeit an leibliche Gegenwart glauben könne; es war ein narrechter Schreck, den wir von unserer eigenen Dichtung empfangen haben (III, 334. II, 2, 129).

Ist gleich damit noch nichts gesagt, was nicht auch schon die Auslegung enthielte, so erfordert nun doch die bestimmte Läugnung jeder Art von Gegenwart des Leibes und Blutes eine Erörterung der Einsetzungsworte, die für diese Gegenwart zu sprechen scheinen. Mit dem exegetischen Grundsatze, daß alle Stellen der Schrift durch einander erklärt und bestimmt, und insbesondere die zweideutigen und dunkeln durch die hellen und klaren normirt werden

---

*) Hr. Dieckhoff bemerkt hiezu p. 484: „Wenn Zwingli darin einen Widerspruch sehen zu müssen meint, daß der körperliche Leib Christi empfangen werden solle, ohne doch sinnlich wahrgenommen zu werden, so beruht das auf einer Verwechslung des Begriffs der Leiblichkeit mit dem Begriff der irdischen Sinnlichkeit — und auf der Verneinung einer verklärten, übersinnlichen Leiblichkeit, von der die sinnliche Wahrnehmbarkeit mit Unrecht behauptet würde. Es ist nur ein Spiel mit Worten, wenn Zwingli durch die Aufstellung des ausschließenden Gegensatzes zwischen corpus und spiritus den Begriff eines spiritualen Leibes und das manducare spiritualiter corpus Christi als widersinnig darzuthun bestrebt ist.“ Ein Spiel mit Worten? Eine Verwechslung der Begriffe? Es ist eine bequeme Polemik, dem Gegner das in die Schuhe zu schieben, was man sich selbst zu Schulden kommen läßt. Gerade das hat Zwingli alles Recht ein „Dicht der Worten“ zu nennen, wenn man von übersinnlicher Sinnlichkeit und geistiger Leiblichkeit u. s. w. spricht, wo eben die Begriffe fehlen. Zwingli hat auf dergleichen Einwürfe in einem Schreiben an die Eßlinger II, 3, 10 derb, aber gut geantwortet. Er geht von dem Gegensatz zwischen Geist und Körper aus, und womit widerlegt ihn Dieckhoff? Damit, daß er eine andere Metaphysik hat, wo es Körper giebt, die sinnlich nicht wahrnehmbar sind? Welche Autorität soll denn entscheiden, ob es in diesem Sinn spirituale Leiber giebt? Diese oder jene Philosophie? diese oder jene Facultät? oder am Ende gar der Pabst, da sich Hr. Dieckhoff auf die Lehre der früheren Kirchenschriftsteller beruft? — Die ganze Stelle ist ein Beweis, in welcher Weise man Zwingli zu mißhandeln gewöhnt ist, weil man ihm nicht das Recht zugestehen will, daß er seine eigene Ansicht hat, und ihm stets Consequenzen aufzudrängen strebt, deren Vordersätze er läugnet.

müssen, stellt er das caro non prodest quidquam als den unüberwindlichen Canon voran, der alles Andere bestimmen müsse, da das Wort nach Joh. 6 ausdrücklich gegen den Mißverstand der Rede Jesu, als spreche er von leiblichem Essen und Trinken, gerichtet sei. Carlstadt's Erklärung wird sodann III, 253—55 mit exegetischen Gründen beseitigt, ihre richtige Tendenz übrigens anerkannt, und nun S. 255—261 das berühmte est = significat ausführlich entwickelt. Zwingli will zuerst die Schriftstellen anführen, in denen unläugbar „ist" für bedeutet steht, und dann beweisen, daß auch in den Einsetzungsworten es so gefaßt werden müsse. Das erstere geschieht durch Herbeiziehung verschiedener Stellen; das zweite durch den Beweis, daß est seine wörtliche Bedeutung nicht haben könne, daß dagegen die angenommene vollständig mit dem Glauben übereinstimme*). Zwingli ist auf diese Erklärung der Einsetzungsworte durch die Schrift eines Niederländers gekommen; er hat lange nach einem passenden Ausweg gesucht, und dann diesen als den einfachsten und leichtesten gewählt (Am. ex. III, 555). Die Einsetzungsworte heißen also: Hoc, quod ad edendum vobis praebeo, symbolum est corporis mei pro vobis traditi; poculum, i. e. vinum est symbolum ac instrumentum testamenti quod sanguine meo constat, — symbolum sanguinis, qui est novi testamenti sanguis; jenes nach Lucas und Paulus, dieses nach Matthäus und Marcus (III, 258 ff. 599). Eben diesen Begriff des Testaments hebt Zwingli besonders hervor; nicht Leib und Blut als solche, sondern der durch sie gestiftete Bund

*) Dieckhoff S. 489 wiederholt hier den scharfsinnigen Einwurf: An einer exegetischen Bestimmung des Sinns des est aus den Einsetzungsworten selbst fehlt es gänzlich; Zwingli begnügt sich damit, die Bedeutung significat für est überhaupt nachgewiesen zu haben, und nun diese Bedeutung ohne Weiteres auf das est der Einsetzungsworte zu übertragen. Ohne Weiteres? Hat denn Dieckhoff die langen Beweisführungen überschlagen wo aus Joh 6 nachgewiesen ist, daß das est nicht eigentlich genommen werden könne? Hat er nicht gelesen, wie Zwingli beweist, daß mit der Bedeutung significat auf einmal omnia quadrant? Was braucht es denn mehr für die Erklärung einer Stelle, als daß eine mögliche Bedeutung eines Wortes einen richtigen Sinn giebt? Aber aus den Einsetzungsworten selbst hätte Zwingli den Beweis führen sollen! Nachdem er gezeigt hat, daß diese Worte für sich nicht entscheiden können, eben weil man sie in verschiedenem Sinne nehmen kann! Vgl. III, 484.

soll in Erinnerung gebracht werden. Nur auf den Tod Christi, nicht auf seine erhöhte Menschheit beziehen sich die Symbole; ihr Genuß repräsentirt den Glauben an die Versöhnung. Der Beisatz „der für euch gegeben wird“ fordert, wie das Subsidium de eucharistia ausführt, nothwendig die Beziehung auf den irdischen, nicht auf den verklärten Leib, auf den sterbenden, nicht den erhöhten Christus; schließt aber eben wieder jede andere als die symbolische Erklärung aus, denn ist der Wein *αἱμα το ἐκχυν*, so kann Christus den Jüngern nicht dieses Blut gereicht haben, das noch nicht vergossen war (III, 333).

In dieser Auffassung entspricht nun wie der Beschneidung die Taufe, so das Abendmahl dem alttestamentlichen Passah. Zwingli legt auf diese Analogie um so mehr Gewicht, als sie ihm auf wunderbare Weise, im Traume, zuerst eingefallen, als sie bei seinen Zuhörern den größten Eindruck gemacht, als sie endlich wirklich in allen Theilen auf das Vollkommenste paßt. פֶּסַח הוּא im Alten Testament, בְּשָׂרִי הוּא wie Christus wohl gesagt hat, im Neuen entspricht sich so genau, daß damit jeder Zweifel schwinden muß. Ja damit ist auch erklärt, warum die Jünger so gar nicht die Rede Jesu dunkel fanden; denn sie waren gewöhnt פסח הוא in dem Sinne von symbolum ac tessera transitus aufzufassen.

Damit ist in genauerer Weise als bisher festgestellt, was Brod und Wein im Abendmahl bedeuten. Allein jene erste Seite nun, daß sie vermöge dieser Bedeutung den Genießenden versichern, ist aufgegeben; sie wirken lediglich Nichts; eine Wirkung auf den Glaubigen kann nicht Zweck der Einsetzung sein, denn sie ist unmöglich. Zwingli's Gründe liegen nahe und sind schon oben ausgeführt; sie werden Luther und den Syngrammatisten gegenüber aufs entschiedenste betont (III, 469. 482. II, 2, 56. 196. 198 ff.).

Somit bleibt der Zweck des Abendmahls als Handlung allein darauf beschränkt, die A n g e h ö r i g k e i t d e r E i n z e l n e n a n d i e K i r c h e dadurch auszusprechen, daß sie ihren gemeinsamen Glauben durch den Genuß von Brod und Wein bezeugen. Qui de hoc symbolo edit, probat sese membrum ecclesiae. Das Brod, das wir essen, ist es nicht die Gemeinschaft Eines Leibes? der Kelch, den wir trinken, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi — d. h. symbolum communionis eorum, qui sanguine Christi fidunt (III, 599. 611. 624. 670)? Wie das Brod aus vielen Körnern, der Wein aus

vielen Beeren eins wird,*) werden auch die Christen, die das Abendmahl genießen, Eins. Die εὐχαριςια ist eine συναξις. Mit dem Bekenntniß des gemeinsamen Glaubens ist auch die Verpflichtung zum christlichen Leben gegeben, die Unterwerfung unter die Forderungen und Gesetze der Gemeinde ausgesprochen; das Abendmahl ist ein Pflichtzeichen (III, 241. 263). Dadurch allein hat auch die Excommunication einen Sinn; wer nicht ein würdiges Mitglied der Gemeinde ist, wird eben dadurch ausgeschlossen, daß er an dem Abendmahl nicht Theil nehmen darf, das die Einheit der Gemeinde ausdrückt.

Mit diesem im Commentar ebenso vorsichtig als bestimmt entwickelten Begriff des Abendmahls, daß durch den Genuß von Brod und Wein als Symbolen des Leidens Christi der Glaube der Einzelnen bezeugt werde zum Zweck der Darstellung der Einheit der Kirche — mit diesem Begriffe, der in der Abendmahlsliturgie von 1525 seinen Ausdruck findet**), tritt Zwingli zuerst Anhängern Luthers, dann ihm selbst gegenüber auf dem Kampfplatze auf und hält ihn während des ganzen Streites in allen wesentlichen Punkten auf's entschiedenste fest.

Daß eine Auseinandersetzung im Grunde gar nicht möglich war, läßt sich aus den durchaus verschiedenen Grundanschauungen beider Männer, aus ihrer fast polar entgegengesetzten Individualität leicht nachweisen. Luther ist gänzlich im Unklaren über das, was Zwingli will, verdreht seine Sätze, widerlegt Alles, nur nicht was Zwingli behauptet hatte; und Zwingli begreift seinerseits nicht, was Luther für ein Interesse an der leiblichen Gegenwart hat, er streitet auch seinerseits gegen Phantome, er streitet dagegen, daß etwas Leibliches,

---

*) Die symbolische Bedeutung von Brod und Wein ist jetzt also eine doppelte.

**) II, 2, 239. Nachdem 1 Cor. 11 und Joh. 6 verlesen sind, spricht der Diener: Jetz wollend wir — das brod essen und den trank trinken, die er geheissen hat also bruchen zu einer widergedächtnus, zu lob und danksagung deß, daß er den tod für uns erlitten und sin blut zu abwäschung unserer sünd vergossen hat. Darum erinnere sich selbs ein jeder, was trosts gloubens und sicherheit er in genannten unseren herrn Jesum Christum habe, damit sich nieman für einen glöubigen ausgebe, der es aber nit sye.

etwas Anderes als der Geist Gottes den Glauben stärke und Sünden vergebe, er streitet gegen mysteriöse Unklarheit, gegen Schwindel und Zauberwerk (II, 1, 484), gegen Vertrauen auf Ceremonien, gegen Rückfall in's Pabstthum, kurz gegen das opus operatum, das er bei Luther zu finden meint, und neben dem es ihm ganz gleichgültig ist, ob er Transsubstantiation geradezu oder nur Christi Leib im Brode lehre. Cum fidei jactura hofft man von der leiblichen Gegenwart etwas, weil dann die Allwirksamkeit des Geistes aufgehoben ist. Jeder der beiden Kämpfer setzt die Lehre des Gegners in's Verhältniß zu seinen Ansichten, und beurtheilt sie von seinem System aus; kein Wunder, daß sich der fremde Lappen im eigenen Gewand sonderbar ausnahm, kein Wunder, daß Jeder sich alle Mühe gab, sich seine Cirkel nicht stören zu lassen. Gerade daß sie scheinbar auf demselben Boden standen, daß sie dieselben Lehren von der Trinität, dieselben Hauptsätze der Christologie, dasselbe Princip der Rechtfertigung allein durch den Glauben anerkannten, machte die Verwirrung noch unendlich größer; mit denselben Worten verband Jeder verschiedene Begriffe. Sind doch bis auf den heutigen Tag Beider Jünger nicht über die Meister gewesen! So kommt es denn auch, daß das eigentliche Wesen des Abendmahls in den Streitschriften nirgends ernstlich und ruhig erörtet wird; der Streit dreht sich hauptsächlich um die Hülfslehren, um die Möglichkeit der leiblichen Gegenwart, und was Zwingli nachweist, ist nur, daß die leibliche Gegenwart ebenso unnütz als unmöglich sei, da das Abendmahl nichts bewirken könne; was es denn eigentlich bedeute, welchen Werth es habe, das zu erörtern hat Zwingli nirgends Gelegenheit; der Boden, auf dem sich der Streit bewegt, ist das Verhältniß des Einzelnen zu Christus, also gerade das, was im Abendmahl nicht stattfindet.

Was sodann das Verhältniß der christologischen Differenzen zu der Abendmahlslehre betrifft, so ist es gleich falsch, Zwingli's Opposition gegen Luther aus seiner abweichenden Christologie, und Luthers Ubiquitätslehre aus seinem Interesse an der leiblichen Gegenwart ableiten zu wollen; beide Dogmen sind in gleicher Weise Ausfluß der principiell verschiedenen Anschauungsweise im Ganzen, sind in gleicher Weise in Abhängigkeit von den obersten Grundsätzen ausgebildet, hängen nicht von einander, sondern von einer höheren Einheit ab.

Es ist nicht zu läugnen, daß vom religiösen Gesichtspunkt aus Luther entschieden im Vortheil ist, daß der gewaltigere, selbstgewissere, prophetischere Geist aus ihm spricht. Er hat das Feuer der Begeisterung für die Vertheidigung eines Kleinods voraus; er hat zwar Zwingli's Beweisführung nicht verstanden, aber er hat vermöge seines Instincts, vermöge seiner divinatorischen Gabe ihn doch im Ganzen nicht unrichtig aufgefaßt, und mit der ganzen Gewalt der Leidenschaft seine Persönlichkeit mit in die Wagschale seiner Gründe geworfen. Zwingli ist auf das Negiren, auf die dialectische Sonderung beschränkt; er ist im Nachtheil, weil er dem Gegner entreißen will, was dieser festhält, ohne ihm etwas Annehmbares dafür bieten zu können; er ist im Nachtheil, weil überall der Verstand gegen das Gefühl, die Besonnenheit gegen die Leidenschaft, der Begriff gegen die lebendige Persönlichkeit den Kürzeren ziehen muß. Er ist in dogmatischen Beweisführungen schärfer, sicherer, überhaupt seinem ungestümen Gegner weit überlegen, seine Stärke besteht in der Umsicht, mit der er von allen Seiten seine Beweismittel sammelt, in der Uebersichtlichkeit, mit der er sie combinirt, in der Strenge, mit der er seine Consequenzen zieht, in der dialectischen Gewandtheit, mit der er jede Blöße aufdeckt, jede Unbestimmtheit abschneidet, in der unerbittlichen Logik, die nicht neben einem Entweder — Oder noch ein Drittes, doch auch noch Mögliches duldet, in der Unwiderleglichkeit endlich seiner exegetischen Grundsätze*). Das kann Zwingli immer mit Recht sagen, daß er von Luther in keinem Punkte widerlegt, in vielen aber mißverstanden sei, und daß dieser wohl Teufel, aber keine Gründe gegen ihn in's Feld zu führen wisse. Es ist falsch, Zwingli einen einseitigen Verstandesmenschen zu nennen; aber ein Idealist war er seinem ganzen Wesen nach, der weit über seiner Zeit stand und weit derselben voraus ging, während Luthers derbe Persönlichkeit mit dem ganzen Leben des deutschen Volks identisch, und eben darum

*) Auch an dem Humor, mit dem Luther so viel ausrichtet und so schnell bereit ist, den Gegner ad absurdum zu führen, fehlt es Zwingli nicht, und wenn z. B. Zwingli beweist, daß, wenn Christus leiblich in der Hostie sei, auch der große Christoffel und alle Heiligen darin sein müssen, weil Christus gesagt: Wo ich bin, soll mein Diener auch sein, so war das ein Grund, dessen Widerlegung eben nicht leicht war, und jedenfalls ein besserer als hundert andere, die Luther in dieser Art beibringt.

größer war. Was Zwingli fehlte, war die Genialität im höchsten Sinne *).

Die Einzelnheiten des Streites sind, nachdem das dogmatisch Wichtige sonst beigebracht, und die Grundsätze, von denen Zwingli ausging, angegeben sind, hier nicht weiter auszuführen, sie sind ohnedieß dem Material nach schon anderwärts niedergelegt. Mit der schärfsten Trennung von Göttlichem und Menschlichem in der Christologie, von Geistigem und Leiblichem im Menschen, von innerer Wirkung und äußeren Darstellungsmitteln des Geistes, erringt Zwingli am Ende des Streites das Resultat, daß allein der Geist Glauben und Bewußtsein der Sündenvergebung wirke, daß sein einziges Organ das Wort, und das Sacrament nur Organ sei, sofern das Wort sich ihm verbindet, und daß die ganze Bedeutung des Sacraments als solchen in der dadurch bezeugten Angehörigkeit zur Kirche liege **). Um die Kirche zu constituiren, um eine Gemeinschaft auf den Glauben zu gründen, dazu, und allein dazu braucht es sichtbare Zeichen. Wie die unsichtbare Kirche allein durch den Geist, durch den Glauben, der im Innern ist, constituirt wird, so die sichtbare durch die Bezeugung dieses Glaubens, die dadurch geschieht, daß man das Object des Glaubens im Bilde sich aneignet. Die Sacramente, und das Abendmahl insbesondere, sind das Mittel, wodurch die unsichtbare Kirche sichtbar wird, das Gemeinschaft gründende Organ, dasjenige, wodurch erst die Erlösung in Form eines gemeinschaftlichen Lebens wirklich, wodurch sie also nach dem Obigen überhaupt erst möglich wird. Ohne die Sacramente keine Kirche, ohne Kirche kein christliches Leben, ohne christliches Leben kein Glaube und Gehorsam gegen Gott, ohne Gehorsam gegen Gott keine Erlösung und keine Gewißheit der Seligkeit. Darum ist es gar nicht gleichgültig, wenn Einer das Sacrament unwürdig genießt; der Unwürdige mißbraucht etwas, was ihm nicht zusteht, zur Täuschung und Lüge —

*) Vgl. die treffenden Worte, mit denen Gervinus Einl. in die Gesch. d. 19. Jahrh. S. 48 Luther und Zwingli in Beziehung auf politische Grundsätze einander gegenüberstellt.

**) Daher auch seine stehende Bezeichnung des Abendmahls als Eucharistie, nicht als coena domini. Εὐχαρισιας nomen dederunt graeci coenae dominicae, pientiores semper ac doctiores, verbo absit invidia, tatinis homines III, 240.

und die Lüge ist für Zwingli das schwerste Vergehen — er bekennt sich als etwas, was er nicht ist, und begeht dadurch ein Majestätsverbrechen an dem Haupte der Kirche, daß er thatsächlich, so viel an ihm ist, die Herrschaft desselben läugnet.

Wir glauben Zwingli's Lehre vollständig genug entwickelt zu haben, um zu zeigen, daß alle diejenigen Darstellungen principiell verfehlt sind, welche das Sacrament unter dem Begriff des Gnadenmittels fassen, oder unter eine allgemeinere Rubrik der Art seine Sätze einfügen (z. B. auch Schweizer's in der reform. Dogmatik). So lange man bei Zwingli immer und immer wieder sucht, was das Subject durch den Genuß des Abendmahls erhalten soll, was die Sacramente zur Aneignung des Heils wirken, so lange wird sich keine befriedigende Antwort finden. Die Aneignung des Heils — richtiger die Realisation der Erwählung — ist für Zwingli mit dem Einwohnen des Geistes im Glauben vollendet, und kann durch kein weiteres äußeres Moment gewirkt oder auch nur positiv unterstützt werden. Der Geist arbeitet mit unmittelbarer Kraft von innen heraus. Selbst den geistlichen Genuß Christi setzt Zwingli in keine Verbindung zum Abendmahl, nachdem er von Joh. 6 ausdrücklich gezeigt, daß die Stelle nicht vom Genuß Christi im Abendmahl, sondern vom Glauben überhaupt rede*). Wenn also Schweizer in der schon oben berührten Stelle als reformirte Lehre angiebt: die Sacramente *wirken* in der Weise, daß sie die vom heiligen Geist uns anzueignende Gnade in Christo symbolisch *bedeuten* und als äußeres Unterpfand versiegeln, und dazu bemerkt, daß Zwingli ersteres ausführend doch auch Keime zum letzteren enthalte, so wirken ja eben die Sacramente nichts, wenn sie bloß bedeuten, und ihr Zweck muß also anderswo liegen, ihre wirkliche Beziehung zum Subject eine andere sein. Diese liegt nun aber nicht darin, daß das Subject etwas daran lernen soll, sondern darin, daß es mit ihrer Hilfe etwas darstellt und lehrt, durch Aneignung der Zeichen das Verhältniß, das zwischen ihm und dem Bezeichneten schon besteht, nur für Andere

---

*) Ihre Anwendung auf das Abendmahl vermittelt er nur negativ dadurch, daß Christus, als die Juden ihn mißverstanden und geglaubt, daß er vom leiblichen Essen rede, jeglichem Irrthum von leiblichem Essen gegenüber sein Ἡ σαρξ οὐκ ὠφελει οὐδεν gesprochen habe.

offenbart. Zwingli und Calvin sind nicht, wie Schweizer sagt, darüber einig, daß das im Sacrament Dargestellte das Gnadenheil sei, nur daß die res bei Zwingli einfach als der Tod Christi oder Christus bestimmt werde, während Calvin näher Leib und Blut als res bestimme; der Tod Christi ist bei Zwingli allerdings die res zu den Zeichen des Brodes und Weines, die res des Sacraments aber ist, wie er selbst (de conv. Eccii) sagt, die gratiarum actio. Daß Zwingli, wenn er im Sacrament Aneignung des Heils gesucht hätte, eine ärmliche Vorstellung gehabt, oder vielmehr, daß er auf ganz unbegreifliche Weise noch etwas festgehalten hätte, dem er durchaus keine Bedeutung vindiciren konnte, ist vollkommen richtig; aber wenn man nicht behaupten will, daß die Quäker nur consequenter gewesen als Zwingli, so ist es Pflicht, in seinem Begriff des Sacraments das zu finden, was er hineinlegen wollte, und anzuerkennen, daß er ihnen auch von seinem Standpunkt aus mit gutem Grund eine hohe Bedeutung zuweist.

Allein bei der Luther gegenüber in aller Schärfe entwickelten Auffassung, die Zwingli auch noch in Marburg festhält, bleibt er nicht stehen, oder vielmehr Bucer läßt ihn nicht dabei stehen bleiben. Durch den Sacramentsstreit war der Riß zwischen Oberdeutschland und Sachsen geschehen. Das Marburger Gespräch hat dazu gedient, ihn offen auszusprechen*). Die folgenden Verhandlungen der Evangelischen, die Zusammenkunft in Schwabach und die dort vereinbarten Artikel, der Tag zu Schmalkalden und die Weigerung der oberländischen Städte, die Artikel zu unterschreiben (VIII, 393. 418), vollendeten auch die politische Trennung. Die evangelischen Stände waren in zwei feindliche Heerlager geschieden zu einer Zeit, wo bei den obwaltenden politischen Verhältnissen, bei der Annäherung des Kaisers

*) Man hat viel Rühmens gemacht von Zwingli's Sanftmuth und Nachgiebigkeit; allein seine Briefe beweisen, daß er voll bitteren Unmuths von Marburg schied, und nur der Sache zu lieb seinen persönlichen Groll nicht zum Ausbruch kommen ließ und sich bloß in vertrauten Briefen Luft machte. So schreibt er VIII, 369 an Vadian über Luther: Oecolampad habe sich gleich am ersten Tage beklagt, er sei einem zweiten Eck in die Hände gefallen. Haec et alia innumera inconstantia, absurda et stulta quum non aliter eblateraretur quam λαλεσερον litus, redargutus tamen est a nobis. Veritas superavit adeo manifeste ut, si unquam quisquam victus est, Lutherus impudens et contumax aperte est victus.

von Italien her, bei der Aussicht auf einen entscheidenden Kampf ihre Einheit nothwendiger war als je, wenn nicht die mühsam errungene Freiheit von der Allgewalt Karls V. erdrückt werden sollte. Zwingli fühlte diese Nothwendigkeit; er versuchte Alles, um wenigstens die oberländischen Städte und Fürsten zu vereinigen und ihnen ihren Bestand zu sichern; er bedauerte auf's lebhafteste die Haltung Sachsens, beklagte, daß der Streit über das Abendmahl den gemeinsamen Glauben vergessen lasse. Allein vor dem Augsburger Reichstag war er ganz mit politischen Entwürfen zu einem großen Bunde gegen den Kaiser beschäftigt, an dessen Spitze der Landgraf von Hessen stehen sollte. Der Letztere verhütete einen völligen Bruch; aber die Vorlage der Confessionen erfolgte ohne vorangegangene Verständigung der Parteien. Erst in Augsburg eröffneten Melanchthon und Bucer die Unionsbestrebungen, und Capito fordert Zwingli zu einer Erklärung auf, die er VIII, 503 abgiebt, und worin er seine Meinung über die leibliche Gegenwart ausspricht. Dasselbe wiederholt er, als Anfangs September Capito und Oecolampad sich bei ihm einfinden *). Von nun an lag ihm Bucer immer wieder schriftlich und mündlich an, sich wenigstens im Ausdrucke den Sachsen zu nähern, zuzugestehen, so viel er immer könne, um zweifelhafte und ängstliche Gemüther nicht abzustoßen (VIII, 516), und Oecolampad unterstützte ihn (VIII, 546), wie er denn hauptsächlich für Bucer's Plane thätig war.

So wenig Zwingli auf Bucer's Meinungen und Versuche hielt, — insofern konnte er nachgeben, als er den Theil seiner Abendmahlslehre, der das Verhältniß des Subjekts zum Zeichen betrifft, wieder voranstellte, und somit wenigstens in der Auffassung der Bedeutung des Sacraments überhaupt seinen Gegnern sich wieder näherte. Es ist merkwürdig zu sehen, welche Stellung Zwingli zu dem Unionsstreben einnimmt. Es ist ihm zuwider als etwas Erkünsteltes, Unwahres, er will nichts unterschreiben, das man anders auffassen wird als er es verstanden; er sieht keinen Nutzen einer gemeinschaftlichen Formel, und hält Einheit nach außen auch ohne solche Vereinigung für möglich. Auf der andern

*) Dieselbe Erklärung ist in einem Briefe an Vadian enthalten, den die Ausg. von Schuler und Schultheß VIII, 201 vom Jahre 1428 datirt sein läßt, während er in's Jahr 1530 gehört, wie aus der Vergleichung der angeführten Thatsachen leicht zu erkennen ist.

Seite aber treibt ihn das politische Interesse soweit als möglich zu gehen; und dennoch, wo er nun in Gemeinschaft mit Leo Jud und Megander sein Ultimatum stellt (VIII, 550 ff.), beginnt er wie absichtlich mit seinen bestimmten scharfen Sätzen über den Unterschied der Naturen, den Gegensatz zwischen Geist und Körper — im Augenblick, wo er sich dem Gegner nähern will, wahrt er seinen Standpunkt auf's kräftigste, nur um der Wahrheit nichts zu vergeben, nur damit man ihn nicht mißverstehe, und behält sich weitere Erläuterungen vor, unangesehen, obgleich die ganze Welt uns beschuldige, sam wir friedens uns nicht fleißigen, denn wir sehen, daß diese finstere angst aus fürwitz kommt (VIII, 551.). Als Bucer weiter in ihn dringt (VIII, 563.), rückt er auf's Neue gerade heraus mit dem Satz, daß Luthers Messe päbstlicher sei als die des Pabstes selbst, und weist Bucer in ziemlich scharfer Sprache über seine zweideutige Stellung zurecht (12. Februar 1531, VIII, 579.); Bucer antwortet gereizt; das freundliche Verhältniß beider Männer ist abgebrochen; Zwingli's gerader, offener Charakter, seine Wahrheitsliebe hatte sich gegen Bucers Vermittlungen gesträubt. Somit war der Zweck der Union verfehlt; Bucer konnte seine Confession nur im Namen Straßburgs publiciren, aber soviel war doch erreicht, daß Zwingli sich herbeigelassen hatte, seiner Abendmahlslehre eine neue Richtung auf die Gegenwart Christi im Abendmahl zu geben.

Neben den politischen Rücksichten gegen Außen mag Zwingli auch durch das Bestreben bestimmt worden sein, innerhalb des von ihm beherrschten Kreises Anstoß zu vermeiden, wenn er sich bemühte, Bucers Forderungen einigermaßen gerecht zu werden. Er giebt zu, daß Christus für den Glauben gegenwärtig sei. Credimus, Christum vere esse in coena, quomodo dictum est, quod in medio duum aut trium sit, qui in nomine ejus convenerint, non tamen in pane, neque adsumto pane, neque in se converso pane, adeoque nec naturaliter nec corporaliter unitum pani, sed religiosae, nudae, purae ac innovatae menti, idque sacramentaliter sive mysterialiter. So wird denn in der fid. rad. und fid. expos. jedesmal als Moment im Abendmahl die Gegenwart Christi mit aufgeführt und die f. rat. sagt sogar IV. 11.: Credo in coena verum corpus Christi adesse fidei contemplatione. IV, 32: Cum panis et vinum distribuuntur, nonne jam totus Christus sensibiliter sensibus etiam offertur? fidei

contemplationem non credo satis grandem esse, nisi rem ipsam tam certe et indubitate teneat, ac si naturaliter sensibus esset exposita. Sic nos coenam domini splendidam Christi praesentia habemus.

Es ist leicht zu sehen, daß dieser ohnedieß von fremden Rücksichten erheischte Schritt ebenso klein ist, als er auf den ersten Anblick groß erscheint. Zwingli lehrt nichts Anderes, als was er von jeher gelehrt; eine solche Gegenwart hat er nie geläugnet, sie lag von selbst in seinem Begriffe des Glaubens; er erkennt nur ausdrücklich als besondern Zweck an, was er bis jetzt nur als Mittel der Darstellung des glaubigen Subjects aufgefaßt hatte; das Abendmahl dient auch dazu, Christum zu vergegenwärtigen und dadurch den Glauben zu beleben. Allein mit dem letzteren ist noch keine directe Wirkung auf den Glauben zugegeben, denn die Zeichen stellen Christum nur für die Sinne dar, sie beschäftigen die Sinne, indem sie ihnen den Christus zeigen, den der Glaube schon vorher gegenwärtig hat *). Daneben bleibt immerhin noch als der eigentliche Mittelpunkt des Abendmahls das öffentliche Bezeugen des Glaubens; es ist auch jetzt noch nota, tessera professionis, jusjurandum; und diese Bedeutung des Sacraments ist auch die einzige, die ihm wirklichen Werth giebt, denn nur so liegt im Sacrament etwas, was nicht schon an und für sich mit dem Glauben gegeben wäre.

Verhältniß von Taufe und Abendmahl.

Das Abendmahl entspricht als das Bezeugen des wirklichen Glaubens der Taufe als ihre subjective Ergänzung; was in der Taufe gehofft, präsumirt, verheißen war, ist wirklich eingetreten, wird wenigstens als wirklich eingetreten dargestellt. Zwingli weist den Wiedertäufern sehr treffend nach, daß, was sie von der zweiten Taufe verlangen, für ihn im Abendmahl gegeben sei (II, 2, 395.). Das verpflichten, das sie im touf ansehen wolltend, das soll im sacrament des lychnams Christi usgericht werden. So erkennt der Einzelne seine Angehörigkeit an die Gemeinde im Abendmahl an, wie die Gemeinde in der Taufe sie anerkannte, er leistet der Kirche

*) Vergl. VI, 1, 567 ff.: Sacramenta non dant gratiam, non firmant fidem, imbecillitati carnis et sensuum serviunt in obsequium fidei. Ebenso VI, 2, 9.

wirklich, was sie von ihm vorausgesetzt hat. Taufe und Abendmahl erfüllen demnach alle Beziehungen des Ganzen zum Einzelnen und des Einzelnen zum Ganzen. Die Taufe als Pflichtzeichen der Kirche enthält die Darstellung von Allem und die Verpflichtung zu Allem, was dem Einzelnen vermöge seiner Mitgliedschaft zu Theil geworden ist, und zu Theil werden soll, die Darstellung der ganzen Offenbarung, wie sie in Christo von Gott gegeben und durch das in der Gemeinde gepredigte Wort mitgetheilt wird, die Darstellung Gottes als des gnädigen Erlösers, und die Verpflichtung zur lehrenden und erziehenden Thätigkeit der Kirche, welche erforderlich ist, um durch Beschränkung des Fleisches dem Geiste Raum zu machen. Das Abendmahl als Pflichtzeichen enthält die Darstellung von Allem und die Verpflichtung zu Allem, was der Gläubige sein und der Kirche leisten soll; die Darstellung seines Glaubens an die in Christo erschienene und durch seinen Tod besiegelte Gnade Gottes und seine Verpflichtung, diesem Glauben gemäß zu leben, das Gesetz der Liebe zu erfüllen, seine Mitbürger als Mitchristen zu betrachten, und für das Heil der Gemeinde, das allein in richtiger Erkenntniß und Befolgung des göttlichen Willens besteht, Alles zu thun, nicht sich, sondern der Gemeinde zu leben. Diese vollständige Symmetrie der beiden Sacramente bestätigt noch weiter die oben ausgeführte Anschauung von dem Wesen der sichtbaren Kirche, daß sie nämlich als das fleischgewordene Geistesleben einerseits die Trägerin der göttlichen Offenbarung, andererseits die Sphäre des sittlich-religiösen Handelns, des Kampfes wider die Sünde sei.

Läßt sich schon hieraus erkennen, wie unbegründet die Behauptung ist, daß Zwingli für die Sacramente keinen Raum mehr gehabt habe, tritt vielmehr ihre Unentbehrlichkeit für die sichtbare Kirche heraus, so muß eine vollständige Vergleichung der Sacramente mit den bisher betrachteten Factoren der Erlösung den Beweis liefern, daß Zwingli's Auffassung der Sacramente nicht bloßer Nothbehelf ist, um der einmal vorhandenen kirchlichen Institution einige Autorität zu erhalten, sondern daß sie die Bedeutung der Sacramente als Gnadenmittel, die sie in andern Systemen haben, vollständig wahrt, oder genauer ersetzt.

Sehen wir zurück auf das Verhältniß, in welches Zwingli den historischen Christus zur thatsächlichen Realisation der Erlösung setzt,

wie er zuletzt nur das Pfand der Gnade ist, durch welches wir der Versöhnung als der ewig beschlossenen Aufhebung der Gerechtigkeit in die Gnade uns bewußt werden müssen, während der Erlösungswille Gottes sich erst mit der Sendung des heiligen Geistes verwirklicht, so zeigt sich, daß, wie schon oben bemerkt wurde, für Zwingli die historische Erscheinung Christi das leistet, was die Satisfactionstheorie, eine Stufe weiter herunterrückend, den Sacramenten zutheilt. Die Theologie der Satisfaction läßt die Versöhnung erst durch Christum möglich werden, schaut sie in ihm als angefangen und vollendet an und läßt durch die Sacramente sie uns angeeignet und vergewissert sein; sie hebt in Christo mehr das Verdienst als die Offenbarung des Vaters hervor. Zwingli läßt die von Ewigkeit gleiche väterliche Gnade Gottes durch Christum nicht erworben, sondern vergewissert werden. Die Anschauung Christi gibt Gewißheit der Versöhnung. Somit ist im Wort, als dem Gesetz und der Geschichte Christi, das vereinigt, was die andere Theorie in Wort und Sacrament auseinander fallen läßt, es ist das einzige Organ des Geistes, sofern es in adäquater Darstellung theils als Gesetz ideell das Wesen Gottes darlegt, theils als Geschichte Christi in persönlicher Erscheinung die lebendige Darstellung und zugleich das versichernde Pfand der göttlichen Gnade zeigt. Im Wort wird demnach die Versöhnung vollständig dem Subject angeeignet, durch das Wort wird es der Gnade Gottes gewiß; das Wort allein begründet die Kirche ideell, als die normative Darstellung dessen, was durch den Geist in den Herzen lebendig werden soll. Daher die enge Beziehung, in welche überall die wahre Kirche zu dem Worte gesetzt wird; die wahre Kirche ist die, die überall auf das Wort Gottes hört. Wo das Wort Gottes in Ansehen steht und rein gelehrt wird, nicht wo die Sacramente recht verwaltet werden, da glauben wir an ein gleichzeitiges Wirken des Geistes, an das Vorhandensein der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren. Ohne das Wort keine unsichtbare Kirche, ohne die Sacramente keine sichtbare.

Das Wort selbst besteht nun aber in seiner versöhnenden Bedeutung allein durch den Geist, ist nur durch diesen verständlich, nur durch diesen verbindlich; es ist aber in seiner Objectivität als geschriebenes der Kirche darum wesentlich, weil es das immerwäh-

rende Correctiv ist, nach welchem sie in ihrer Erscheinung sich zu richten hat gegenüber der vielfachen Verirrungen des Fleisches. Gehen so principiell alle erlösenden Wirkungen nur von dem in der unsichtbaren Kirche lebendigen Geiste aus, ist die sichtbare Kirche die freilich unvollkommene Erscheinung der unsichtbaren, in der aber doch das Princip des Geistes wirkt, ist die sichtbare Kirche Organ der unsichtbaren, so begreift sich, wie allein die sichtbare Kirche in ihrer Gesammtheit das wirkliche Centralorgan des Geistes sein kann. Auf das Genaueste hängt hiemit zusammen, daß Zwingli, wo er vom Wort als Organ des Geistes spricht, vor Allem die Predigt, die lebendige Mittheilung versteht, das geschriebene Wort als Norm und Correctiv faßt. Wenn nun aber die Erlösung nicht bloß darin besteht, daß der Einzelne sich seiner Versöhnung mit Gott bewußt werde, wenn die Mittlerthätigkeit der Kirche nicht abgeschlossen ist mit dem Lehren, wenn vielmehr die Erlösung nur mit der thätigen Bewegung aus der Sünde heraus sich vollendet, so kommt zu dem Lehramt noch die Mission der Kirche, die sittliche Macht zu sein, die dem Einzelnen den Kampf mit dem Fleische erleichtert. Weil denn so das eigentliche Organ der Erlösung die Kirche und zwar die sichtbare Kirche ist, darum haben auch die Sacramente wesentlich erlösende Bedeutung, ja sie gehen in dieser für den Einzelnen selbst dem Wort voran, indem sie ihn erst für das Wort zugänglich machen. Nur liegt die erlösende Bedeutung nicht in einer mehr oder weniger magischen, unmittelbaren Wirkung der dargestellten Gnade auf das Subject, sondern ist durch das Gesammtleben der ganzen Gemeinde, durch den Leib des Geistes vermittelt. So unabhängig also die Pflanzung des Glaubens durch den Geist von allem Aeußeren sein mag, die wirkliche, vollkräftige Energie des Geisteslebens gegenüber dem Fleisch ist doch durch die Sacramente bedingt, um so mehr, da das Fleisch nicht nur in dem Einzelnen wohnt, sondern durch Lebensformen, Gewohnheiten und Gesetze, durch öffentliche Meinung und allgemeinen Aberglauben, in höchster Form durch die römische Kirche eine geschichtliche Macht geworden ist. Daß die Sacramente nichts wirken, kann also nicht heißen, daß sie unnütz sind, sondern nur, daß sie nicht unmittelbar, nicht magisch, nicht so wirken, wie die römische Kirche und wie Luther behauptet.

Diese Hervorhebung der Sacramente als Thätigkeiten der Kirche und für die Kirche ruht also auf Zwingli's ganzer Anschauung vom Erlösungswerk, und nur wo dessen eigenthümliche Auffassung übersehen wurde, wo man in lutherischer Weise die Erlösung allein im Bewußtsein der Versöhnung sah, statt sie mit Zwingli in der Befreiung durch den Geist zu suchen, nur wo man die Rechtfertigung der Wiedergeburt voranstellte, konnte man die Bedeutung der Sacramente bei Zwingli nicht begreifen. So gut sich Zwingli im Einzelnen Geisteswirkungen ohne Sacramente denken kann, so nothwendig sind sie ihm im Ganzen, weil sie die sichtbare Kirche constituiren. Zwingli's Interesse an der sichtbaren Kirche aber, an ihrem Leben, an ihrer Thätigkeit begreift das lutherische Rechtfertigungsbewußtsein nicht, und die Sacramente sind ihm gleichgültig, sobald sie nur mit der Kirche, nicht mit Christus unmittelbar verbinden. So lange Zwingli seinen Begriff des Glaubens noch nicht in seiner ganzen Allgemeinheit gefaßt, so lange er noch die Versöhnung als in Christus geschehen, und diese Thatsache als Gegenstand des Glaubens betrachtet hat — in der Auslegung — so lange giebt er auch dem Abendmahl die Beziehung auf Christus. Sobald sich das Werk Christi ihm darstellt als bloße Offenbarung und Versicherung der göttlichen Gnade, sobald sucht er für die Sacramente eine andere Bedeutung. Sie sind gleichgültig, so lange man den Glauben in seinem An-sich-sein, nach seiner göttlichen Natur, nach seiner Absolutheit betrachtet; allein, wie wir schon mehrfach gezeigt, das Interesse ist nicht dort, sondern bei der menschlichen Erscheinung, das Leben des Glaubens ist nicht Ruhe, sondern Kampf, und für den miles Christi hat das sacramentum seine volle Bedeutung und Wirkung. Nicht darum also, weil die Sacramente für sich erlösende Wirkung haben, sind sie wesentliche Elemente der Kirche — dieß ist die lutherische Anschauung — sondern weil sie wesentliche Elemente der sichtbaren Kirche sind, darum haben sie erlösende Wirkung.

Wir glauben zur Rechtfertigung der Zwinglischen Sacramentslehre von seinen Grundbegriffen aus genug gethan zu haben. Wirft man ihm vor, daß sie ganz auf subjectivem Boden stehe, — gut; die precäre Objectivität, die ihr von Seiten unmittelbarer Gnadenwirkungen, von Seiten einer unbegreiflichen Gegenwart eines noch unbegreiflicheren Leibes abgeht, liegt ihr in weit umfassenderer, in

weit sichererer Weise im Begriff der Kirche. Vindicirt man der lutherischen Abendmahlslehre die „richtige Mitte" zwischen den Extremen, so hat Zwingli denselben Anspruch in Betreff der Lehren von der Kirche, von Rechtfertigung und Heiligung, von Glauben und Werken. Nennt man die „Verpflichtung" moralisirend und pelagianisirend, so nehmen wir auch diesen Vorwurf für Zwingli an, wenn ein Vorwurf daraus gemacht werden kann, daß der allein vom Geist Gottes gewirkte Glaube, daß die Einheit des Menschen mit Gott in seiner ganzen Erscheinung, in all seinem Thun als Liebe sich äußern soll, wenn es pelagianisch ist, Kirche und Staat nicht in der Ruhe der Gewißheit einer jenseitigen Seligkeit als etwas Gleichgültiges, sondern als Gebiete des Kampfs zu betrachten, die für den Glauben, für den göttlichen Willen erobert werden müssen. Findet man Zwingli's Kritik dürr rationalistisch, so geben wir auch dieß zu, wenn es ein Irrthum ist, die Vernunft und Erkenntniß des Menschen von den Wirkungen des göttlichen Geistes nicht auszuschließen, sondern dem zu öffnen, der in alle Wahrheit leiten wird, und wir gestehen, daß wir es gerne dulden würden, wenn in dieser Weise unsere Theologie etwas rationalistischer, und unsere Kirche etwas pelagianischer wäre.

Schlußübersicht.

Wir haben Zwingli's Auffassung der Religion in ihrem Entstehen und in ihrer systematischen Vollendung so getreu als möglich darzulegen versucht. Wir wiederholen, daß wir dabei von einem lediglich empirischen Gesichtspunkte ausgegangen sind; es sollte nichts gezeigt werden, als wie Zwingli gedacht und was er gelehrt hat. Wir verwahren uns ausdrücklich gegen die Meinung, als wollten wir aus den angeführten historischen Verhältnissen etwa die Genesis des Protestantismus überhaupt, oder den Unterschied des reformirten und lutherischen Systems genügend erklären; wir wissen, daß zur Beantwortung solcher allgemeinen Fragen weit mehr, als Studium und Kenntniß des Lebens und der Schriften Zwingli's gehört. Wir begnügen uns mit der Darlegung der Zwinglischen Theologie und haben zur Bezeichnung ihrer Eigenthümlichkeit nur noch wenige Worte zu sagen.

Vor Allem glauben wir in den allgemeinen Grundsätzen Zwingli's deutlich ausgesprochen zu finden, was Baur in dem ersten Hefte der Theol. Jahrb. 1855 (das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung) als das Wesen des Protestantismus überhaupt, insbesondere als die Einheit des materialen und formalen Princips aufstellt, die Grundanschauung vom Verhältnisse Gottes und des Menschen, wonach in dem ganzen sittlich-religiösen Verhältnisse des Menschen zu Gott nichts durch die eigene Thätigkeit des Menschen bedingt sein kann, sondern Alles, was sowohl die Erkenntniß der seligmachenden Wahrheit als auch die Frucht derselben, die reelle Beseligung des Menschen betrifft, den unbedingten absoluten Grund seines Wirkens nur in der göttlichen Causalität hat (S. 10 und 11). Mit andern Worten: das ächt Protestantische in Zwingli ist seine Lehre von der alleinigen und absoluten Wirksamkeit des heiligen Geistes im einzelnen Subject.

Allein die eigenthümliche Anschauungsweise Zwingli's in ihrem Unterschied von verwandten Lehren ist damit nicht erschöpft; und diese näher zu zeigen ist nun noch unsere Aufgabe.

Der Mittelpunkt des Zwinglischen Denkens ist die Idee Gottes als des höchsten Guts; die Gestaltung seiner Lehren ist in jedem Punkte von ihr beherrscht, das in ihr gesetzte Verhältniß Gottes und der Welt, des Unendlichen und Endlichen, des Wesens und der Erscheinung ist der überall durchklingende Grundton; und gerade diese Idee, die Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt in diesem Begriffe ist Zwingli ganz eigenthümlich.

Wir sind um so mehr berechtigt, gerade diesen Begriff als das Wesentliche der Zwinglischen Anschauung hervorzuheben, als er von Anfang an hervortritt und unverändert durch alle seine Schriften hindurchgeht, als er der feste Punkt ist, von dem Zwingli's Lehre und Praxis in den ersten Reformationsversuchen wie in der vollendeten Ausbildung seines Systems ausgeht.

Es liegt in dieser Idee vor Allem die durchgreifende Richtung des Zwinglischen Denkens auf das Allgemeine, Absolute, Bleibende, Ewige, die Richtung auf das Eine, der speculative, philosophische Charakter seiner Theologie. Alles Sein ist nur durch das absolute, ewige, eine Sein; das Einzelne, Geschichtliche, in Raum und Zeit Auseinanderliegende hat sein Wesen und Bestehen nur in dem ewigen Gott, nur in den Ideen, die dieser in sich hat. Wir können sagen, daß Zwingli Alles sub specie aeterni betrachte; in Allem sieht und weiß er nur den allgegenwärtigen, allwirksamen Gott; die ganze Welt, die ganze Geschichte ist bis in die äußersten Spitzen hinaus durchsichtig für das höchste Gut.

Diese energische Betonung des Wesens, das in der Erscheinung sich zeigt, führt zunächst zur Vernichtung des Endlichen; Alles ist nur, sofern es in Gott, sofern es Gott ist, ist selbstlos, nur Mittel, nur Organ, nur Durchgangspunkt der unendlichen, Alles in sich verschlingenden Causalität. Das Endliche ist nicht, Alles ist Gott.

Allein vor der Vernichtung des Endlichen, vor einem abstracten Substanz- und Causalitätsbegriff, vor einseitigem Idealismus bewahrt Zwingli die Bestimmung seiner Gottesidee selbst, bewahrt ihn sein tiefer Begriff des Absoluten, in welchem jenes negative Verhältniß

aufgehoben ist zu einem positiven, die Idee des höchsten Guts. Gott wäre nicht absolut, er wäre nicht unendlich erhaben über das Endliche, wenn dieses nur sein Modus, nur dazu da wäre, daß er sich darin explicirte; er wäre nicht der Unendliche, wenn er des Endlichen als seines Gegensatzes bedürfte, um zu sein. Eben weil er in sich unendlich, sich selbst genügend ist, ist ihm das Zurückgehen auf sich, das Festhalten seiner selbst im Unterschied von Anderem, die Negation seines Gegensatzes nicht wesentlich. Jenes negative Verhältniß zur Welt ist nur der Hintergrund des positiven, kraft dessen er das sich selbst mittheilende höchste Gut ist. Er ist im Endlichen nicht für sich selbst, sondern für das Endliche; er will das Endliche, das Endliche ist für ihn selbst ein Zweck, nicht bloß sein Gegensatz, nicht bloß ein Object, in welchem er sich darstellen will.

Es ist dieß der Begriff, in welchem für Zwingli die Versöhnung des Determinismus mit der unendlichen Bedeutung des Subjects liegt. Es ist in der Idee des höchsten Guts die schrankenlose, durch keinerlei Freiheit oder Selbstständigkeit der endlichen Wesen eingeengte Absolutheit Gottes und der hohe, unendliche, einzige Werth des Subjects, sein unveräußerliches Recht zugleich gesetzt. Das Endliche ist nicht bloß dazu da, Gott zu verherrlichen, nicht bloß Mittel zur Offenbarung der göttlichen Majestät; der innerste Grund der Schöpfung ist die Güte, die salus hominum ist für Gott wirklich Zweck, absoluter Zweck der Welt. Die Bedeutung der gloria Dei, wie Calvin sie hat, kennt Zwingli gar nicht; der Zweck Gottes ist, nicht erkannt, sondern genossen zu werden, und nur als Mittel des Genusses ist die Erkenntniß nothwendig; daß die Geschöpfe von Gott schlechthin bestimmt sind, daß sie ihn nur erkennen, wenn sie ihre Abhängigkeit anerkennen, ist nur die nothwendige Form seiner Selbstmittheilung; die Anerkennung der gloria Dei ist nur die Bedingung, unter der der Zweck der Welt, die Seligkeit der Menschen allein sich realisiren kann; während umgekehrt bei Calvin die salus hominum die Form ist, in der die gloria Dei, der absolute Zweck seiner Selbstbethätigung sich zeigt.

Diese Versöhnung der Endlichkeit mit der Absolutheit, der unendlichen Bedeutung des Subjects mit seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott, oder, was auf dasselbe hinauskommt, der Gnade mit der Gerechtigkeit, ist der wahre Sinn des Zwinglischen Pantheismus.

Die Bedeutung der Idee des höchsten Guts in ihrem Unterschiede von einem bloßen Determinismus ist durchgreifend. Der Schwerpunkt der ganzen Weltentwicklung fällt damit in das concrete, wirkliche Leben der Gläubigen; er ist das Sein Gottes im Menschen, die Einheit des Menschen mit Gott, wie sie sich im Glauben darstellt. So entschieden wir das Princip der Zwinglischen Dogmatik als ein theologisches bezeichnen müssen, so wenig ist damit gesagt, daß Gott allein, Gott für sich, Gott vor der Welt, Gott in seinen Rathschlüssen der Mittelpunkt derselben sei; nicht der Anfang der Geschichte in den Decreten Gottes, nicht der Endpunkt derselben in ihrer vollendeten Verwirklichung, sondern die Gegenwart ist es, die Zwingli auffaßt. Von dieser Gegenwart aus geht er rückwärts und vorwärts, indem er die Consequenzen zieht.

Es zeigt sich dieß am deutlichsten in der Stellung der Prädestinationslehre in Zwingli's Lehre. Wir haben oben gezeigt, daß, so nothwendig auch die Prädestination aus Zwingli's Sätzen über das Verhältniß Gottes zur Welt folgt, sie doch von Zwingli erst spät, und erst dann ausgesprochen worden ist, als entgegenstehende Lehren ihn zur Ausbildung seines Systems nach dieser Seite veranlaßten. Daß Zwingli diese Lehre bloß als theoretische Consequenz aufstellen wollte, beweist am deutlichsten der Umstand, daß in seinen deutschen Schriften sich keine Spur derselben findet. Das Wesentliche bleibt die wahre Religion, die Verwirklichung des Decrets. Schon die ganze Deduction des Anamnema, die als Zweck nicht die Offenbarung Gottes, sondern den Genuß Gottes von Seiten endlicher Wesen voranstellt, und der offenbare Widerspruch, in welchen der Versuch der Ableitung einer zweiseitigen Prädestination aus der Dualität göttlicher Eigenschaften mit den übrigen Entwicklungen tritt, beweist zur Genüge, daß die Lehre von der Erwählung eben nur der schärfste, durch das Zeitverhältniß des Vor- und Nachher präcisirte Ausdruck davon ist, daß alles Leben schlechthin vom göttlichen Geiste gewirkt wird. So sehr die Allwirksamkeit Gottes hervorgehoben wird im Begriff des höchsten Guts, aus welchem die Prädestination folgt, so wenig liegt darin das calvinische Moment, daß die ganze Welt nur dazu da sei, das göttliche Decret zu realisiren, und Gottes Willen als den allmächtigen darzustellen. Den Grundinhalt der Zwinglischen Lehre macht nicht der Gott aus, der

um sein Wesen zu offenbaren das horribile decretum faßt, und von dem Throne seiner Ewigkeit herab die Welt als einen Spiegel seiner Majestät und Herrlichkeit an sich vorübergehen läßt, sondern der Gott, der in unendlicher Güte lebendig in die Welt eingeht, überall in ihr gegenwärtig ist, um sich genießen zu lassen, der sich freut, im Endlichen zu sein und selbst endliches Subject zu werden, damit endliche Wesen mit ihm sich Eins wissen und darin ihre Seligkeit haben. Diese Auffassung ist bedingt durch Zwingli's Immanenzlehre, durch seine Idee des höchsten Guts. In der Anerkennung des Endlichen in seiner Bedeutung auch für Gott, die ein Sein Gottes im Menschen, nicht bloß Unterwerfung unter seinen Willen kennt, besteht die Milde des Zwinglischen Lehrbegriffs gegenüber der kalten Größe Calvins, darin offenbart sich — und wir glauben damit den tiefsten Grund des Unterschieds zu bezeichnen — der deutsche Geist der Freiheit gegenüber der romanischen Tendenz zur Vernichtung der Vielheit in der Einheit.

Wenn Zwingli überhaupt von seiner ursprünglichen Idee des höchsten Guts dazu fortgeht, in ewigen Rathschlüssen Gottes den Grund des gegenwärtigen und wirklichen Lebens zu suchen, so geschieht es hauptsächlich mit der Absicht, die ganze Entwicklung der Welt von dem Gesichtspunkte der Religion aus aufzufassen, und das in dem Glauben bestehende Verhältniß Gottes und des Menschen als den höchsten Zweck aller Geschichte, als die Vollendung der Schöpfung, als die volle Wirklichkeit des göttlichen Wesens, als die Erfüllung der Bestimmung des Menschen darzustellen. Wenn man die Schrift de provid. aufmerksam verfolgt, so zeigt es sich klar, daß es sich dort nicht zuerst um die Prädestination der Einzelnen, nicht um die endliche Seligkeit oder Unseligkeit der Individuen handelt, sondern um den Anfangs- und Endpunkt der ganzen Geschichte der Menschheit, um den großen Gedanken, daß nur in der Religion in gleicher Weise das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen zur vollen Wirklichkeit komme. Liegt es im Wesen Gottes, sich an die Geschöpfe mitzutheilen, so ist er das höchste Gut in Wirklichkeit nur, wenn die Menschheit zur Religion sich entwickelt hat, wenn Gott von endlichen Wesen erkannt und genossen wird, wenn er die Quelle des Lebens und der Seligkeit für Geister ist, die fähig sind ihn als den

Unendlichen zu fassen. Andererseits ist auch der Mensch erst Mensch, wenn er zur Religion durchgedrungen ist. Was ihn von den Thieren unterscheidet und ihm seine hohe Würde verleiht, ist nur die Fähigkeit, mit Gott eins und darin über die Schranken der Endlichkeit erhaben zu sein. Alles, was sonst den Menschen ehrt, Wissenschaft, Sittlichkeit, politische und sociale Tugenden sind nur besondere Erscheinungsformen der inneren Unendlichkeit, die in der Religion gesetzt ist. Was nicht religiös ist, ist nicht menschlich. Deßhalb ist es aber auch nur eine Seite des Begriffs der Religion, daß sie in der vollen Selbstentäußerung des Menschen, in seiner Hingabe an Gott bestehe; die andere, ebenso wesentliche Seite ist die, daß in der Religion der Mensch Alles erreicht hat, was er erreichen kann, daß er in der Religion sein eigenes wahres Wesen, seine Ruhe und Befriedigung, seine Seligkeit gewonnen hat. Der Glaube ist nicht Bedingung der Seligkeit, sondern die Seligkeit selbst.

Wie Zwingli rückwärts die Decrete Gottes nur in dem Interesse behandelt, den wirklichen Zustand des glaubigen Subjects als die Vollendung des göttlichen und des menschlichen Wesens zu wissen, so zeigt sich dieselbe Tendenz vorwärts, wenn wir auf die Vollendung der Welt hinsehen. Die Seligkeit des Menschen liegt nicht jenseits, sie ist im Glauben gegeben und da, wenn auch das Fleisch sie noch trübt. Es ist im Einklange mit der ganzen Eigenthümlichkeit Zwingli's, wenn er mit dem Glauben, mit der Hingabe an Gott schon die Ruhe und Freude, die volle Seligkeit im Besitz des Menschen weiß. Die Seligkeit kann ja in nichts Anderem bestehen, als in der vollen Einheit mit Gott, und diese ist principiell in der Religion gesetzt. Dieselbe Frage, die ihn zur Aufstellung seiner Prädestinationslehre veranlaßt, ist es, die ihn auch bestimmter auf den Endpunkt der ganzen Geschichte Rücksicht nehmen läßt, die Frage über die Kindertaufe. Da wo von einer gegenwärtigen Seligkeit in Gott keine Rede sein kann, greift er in's Jenseits hinüber, und mit der Ausbildung der Prädestinationslehre erst tritt die vollendete Beseligung als besonderes Moment ein. Aber auch jetzt ist sie bloß die natürliche und nothwendige Entwicklung des Glaubens, auch jetzt ist Zwingli weit von der Ansicht entfernt, die Seligkeit als das treibende Motiv aufzufassen, dem der Glaube als Mittel dient.

Daß er immer den Glauben als den Mittelpunkt des religiösen Lebens auffaßt, ist der Grund, warum er keine gefährlichen Consequenzen der Prädestinationslehre sehen kann; die Glaubigen sind Gottes Kinder, erfüllen seinen Willen; wie die Hoffnung ewiger Seligkeit (IV, 63) kein Motiv sein darf ihm zu gehorchen — denn die Freudigkeit, die aus der Gegenwart des göttlichen Geistes fließt, ist der einzige Grund des lebendigen Lebens, das der Glaubige zeigt — so kann auch die Gewißheit der Erwählung kein Vorwand sein, zu sündigen, denn sie ist nur da, wo der Geist Gottes wirkt; der aber ist die unermüdliche Kraft zum Guten, und wirkt von selbst im Glaubigen, was Gott wohlgefällt. Der Glaubige, erklärt Zwingli (IV, 63), vertraut Gott und fragt nicht nach seinem Lohne, denn Alles ist schon jetzt sein.

Auch hier zeigt sich die durchgreifende Macht der Zwinglischen Gottesidee. Sobald diese anders bestimmt, sobald der Zweck der Welt in die Manifestation der gloria Dei gesetzt wird, sobald wird auch die Stellung des Subjects zum göttlichen Willen eine andere. Wenn der Mensch für Gott nur das Object ist, an dem er sich nach einer Seite seines Wesens offenbaren will, wenn er nicht den ganzen Gott haben und in sich aufnehmen kann, so kann auch das Bewußtsein, der Ehre Gottes zu dienen, nicht seine ganze Seligkeit sein. Eben weil er einem ihm fremden Zwecke dient, hat er Anspruch auf Lohn; ist die Gottesidee egoistisch bestimmt, so hat auch der Mensch das Recht, egoistisch zu sein, und seine Seligkeit als seinen ihm allein eigenen Besitz zu verlangen. Darum ist mit dem Hervortreten der Prädestination als eines um Gottes willen gefaßten Decrets unzertrennlich verbunden die Bestimmung der Seligkeit als einer vorzugsweise jenseitigen, als einer positiven Belohnung. Das wirkliche Leben, der Glaube ist bloß Mittel zur Seligkeit. Diese Auffassung kennt Zwingli nicht; seine Seligkeit besteht in der Befreiung von der Endlichkeit. Wie für ihn Gott aus sich herausgeht, ohne in sich zurückzugehen, die Geschöpfe will, ohne nur sich selbst in ihnen zu wollen, so geht das Subject in Gott auf, ohne seine Subjectivität in ihm in ihren besonderen Interessen festzuhalten.

Wir sind damit auf die Frage geführt, inwiefern sich bei Zwingli ausspreche, was von verschiedenen Seiten als das treibende Princip des Protestantismus überhaupt bestimmt worden ist, das

Seligkeitsinteresse, das Bestreben, des individuellen Heils gewiß zu werden. „Der Protestantismus ist seinem Princip und Wesen nach das Streben des freien, selbstbewußten Subjects, die Gewißheit seines Heils dadurch zu erlangen, daß es, in dem Bewußtsein seiner Freiheit, die alleinige Ursache seiner Beseligung in der absoluten Causalität Gottes erkennt" (Baur a. a. O. S. 16).

Wir können diesen Satz, in dieser Fassung, nicht ohne Weiteres auf Zwingli anwenden. So entschieden sich bei ihm das eine Moment, das Bewußtsein der Freiheit zeigt, so großes Gewicht er gerade darauf legt, daß der Christ von Niemand sich dürfe lehren noch befehlen lassen, so gewiß gerade bei ihm der Beginn der Reformation ein Act der Freiheit und ein Ruf zur Freiheit war: so wenig vermögen wir als den Zweck, den er durch diese Bethätigung der Freiheit verfolgte, die Heilsgewißheit, das Seligkeitsinteresse zu erkennen. Es ist früher hervorgehoben worden, daß sich von Zweifeln, Gewissensanfechtungen und inneren Kämpfen bei Zwingli keine Spur findet. So gewiß er in seinem Glauben seine volle Ruhe und Befriedigung fand, so gut er weiß, daß der Mensch sorge um seine ewige Seligkeit, so war diese Sorge doch nicht die Macht, die ihn von der römischen Kirche losriß. Er hat nicht die Erfahrung durchgemacht, daß die Lehren und Gebräuche der römischen Kirche keine Gewißheit des Heils geben; das Interesse, das wir in frühester Zeit bei ihm finden, ist ein objectiveres, mehr philosophisches, der Drang nach Wahrheit. Wenn wir seinen ganzen Entwicklungsgang übersehen, und insbesondere die Philosophie des Picus zu Hilfe nehmen, so waren die Fragen, die ihn am lebhaftesten beschäftigten, die nach dem Wesen Gottes und nach der Bestimmung des Menschen. Der sichtbare Einfluß, den Pico's Oratio de hominis dignitate auf ihn geübt hat, läßt uns annehmen, daß erst dadurch das subjective Interesse rege bei ihm geworden ist; und dort fand er nicht die Antwort auf die Frage: Wie werde ich meiner ewigen Seligkeit gewiß? sondern auf die: wie erreicht der Mensch seine Bestimmung? wie wird er das, was er seinem Wesen nach sein soll? Die Antwort war: durch Einheit mit Gott, durch Erkenntniß Gottes und durch Liebe Gottes, durch die wahre Religion. Mit andern Worten: Zwingli hat mehr ein festes Ziel für sein Streben, als Beruhigung für sein Gefühl gesucht; hat weniger gefragt, was er zu hoffen und

zu fürchten als was er zu thun und zu sein habe. Es erklärt sich hieraus die Richtung, die er alsbald auf das gegenwärtige, unmittelbar wirkliche Glaubensleben nahm, es erklärt sich der ruhige, sichere, von festen, allgemeinen Principien ausgehende Charakter seines öffentlichen Auftretens.

Daß die nachhaltige Kraft, mit der er seine Sätze geltend machte, nur auf der inneren Stärke und Tiefe seiner Ueberzeugung ruhte, und daß diese Ueberzeugung nur darum so stark und tief war, weil er sich in seinem ganzen Wesen in derselben befriedigt fühlte, haben wir schon oben anerkannt; wir halten nur fest, daß es sich nicht um die Gewißheit des Heils bei ihm handelte, und daß deßhalb auch die Antwort auf seine Fragen nicht die war, daß die alleinige Ursache der Beseligung in der absoluten Causalität Gottes liege. Zu der Ursache der Beseligung kam er erst vom Wesen der Seligkeit aus, zum Wesen der Seligkeit von dem Begriff Gottes als des höchsten Guts, und dem Begriff des Menschen als des zur Einheit mit Gott bestimmten höchsten endlichen Wesens. Gerade dieser Gang, überall zuerst das Wesen, das ideale Sein aufzufassen, charakterisirt sein Denken am besten. Für ihn ist eben die Sorge um die ewige Seligkeit nur ein Zeichen davon, daß das Wesen des Menschen in der Verwandtschaft mit Gott besteht, ein Zeichen dafür, daß die Begierde nach Gott, die ein jeder Mensch in ihm empfindet, uns angeboren ist (in einer der ersten Predigten I, 58), das Wesen des Geistes Gottes ist, der dem Adam eingehaucht ward, und kraft dessen er begehrt in seinen Ursprung zu kommen. Auch in seiner Lehrthätigkeit knüpft er überall nur daran an, daß der Mensch suche zu Gott zu kommen, daß er in dem Elend dieser Welt Ruhe und Freude haben wolle; nur an die Sehnsucht nach Gott, nicht an die Furcht vor seinem Zorn, nicht an die Erwartung der Strafe. Und so predigt er auch nicht, daß Gott allein selig mache, nicht, daß der Glaube allein rechtfertige, sondern nur, daß man Gott allein glauben, Gott allein vertrauen solle. Das ganze Interesse seiner reformatorischen Predigt ist auf die Gegenwart, auf das wirkliche Leben concentrirt; und der Angelpunkt, um den sich alle Schriften drehen, der einfache Satz: da alles Leben und alles Gute allein von Gott kommt, so darf man sich allein an sein Wort halten, ihn allein verehren, ihm allein dienen.

Diese Tendenz, den Menschen zu seinem wahren Wesen zu führen, sein Ideal zu verwirklichen, zeigt sich auch negativ in der Stellung, die Zwingli zur Sünde einnimmt. Die Sünde ist nichts Anderes als was den Menschen hindert, seinem unendlichen Wesen zu entsprechen, die Endlichkeit, die Richtung auf sich selbst, das Unvermögen, mit Gott Eins zu sein. Nicht durch Reue und Buße, durch Schmerz über die Sünde als einer Verletzung Gottes, sondern durch Selbstentäußerung, durch Aufgeben des eigenen Ich kommt man zum Frieden der Seele; nicht die göttliche Gerechtigkeit ist zu sühnen, sondern der göttlichen Liebe der Weg zu bahnen. Es hat etwas Richtiges, wenn man sagt, daß Zwingli es mit der Sünde leicht nehme. Er kennt die Tiefe des Schuldbewußtseins nicht, die das lutherische System hat, er weiß nichts von der Aengstlichkeit, mit der Calvin die Schuld des Menschen behauptet; die Sünde ist ihm Unvollkommenheit. Sein Schmerz über sie rührt nicht daher, daß sie ihn ewig verdammt, sondern daher, daß sie ihn jetzt elend macht, daß sie ihn erniedrigt, seiner Menschenwürde beraubt, und an der Gemeinschaft mit Gott hindert, daß er nicht zu seinem wahren Wesen kommen kann. Der Charakter der Sünde ist nicht das Dämonische, Gott-feindliche, sondern die „vihisch Art". Das Verhältniß der Sünde zu Gott, der Zorn Gottes tritt zurück, ihre Bedeutung liegt ganz auf anthropologischem Gebiet. Sie ist nicht Verletzung der göttlichen Heiligkeit, sondern nur der Gegensatz des Glaubens. Darum fragt Zwingli nicht zuerst, wie Gott versöhnt und die Schuld vergeben werde, und beruhigt sich nicht dabei, daß er der Strafe nicht verfallen ist; vielmehr ist ihm die Versöhnung schon gegeben mit dem Begriff des höchsten Guts und Christus selbst nur ihr Pfand; die Erlösung ist ihm die Hauptsache, und diese geschieht durch den Geist, der den Menschen erneuert und Gottes Ebenbild in ihm herstellt. So schwer Luther es sich macht, die Schuld abzuwälzen und Vergebung der Sünde zu erlangen, um sich nachher um die Sünde selbst weniger zu kümmern, so leicht macht es sich Zwingli mit der Schuld, um alle Energie gegen die Macht der Sünde zu richten. Für Luther ist die Schrift das Evangelium von der Vergebung der Sünden; für Zwingli die Offenbarung des göttlichen Willens.

In der Gottesidee selbst, in der Zwingli's ganze Art zu denken am klarsten sich ausspricht, liegt die Tendenz auf das Wesen, der

Idealismus der Zwinglischen Auffassung. Sie bestimmt die ganze weitere Gestalt seiner Lehre. Der Begriff des höchsten Guts, der die Religion im Wesen Gottes begründet sein läßt, führt zu der großartigen geschichtlichen Anschauung, wonach die Religion die allmähliche Verwirklichung des ideellen Verhältnisses zwischen Gott und Welt ist, zu einer Religionsphilosophie, die alle Formen der Religion als besondere, aber unter sich zusammenhängende Erscheinungen desselben Wesens, als das Suchen Gottes von Seiten des Menschen, als die Erleuchtung des Menschen von Seiten Gottes schaut, die in allen einzelnen geschichtlichen Gestalten der Religion den Funken des Göttlichen und wahrhaft Menschlichen sucht und mit unbefangener Anerkennung auch im Heidenthum findet*). Diese Grundform des Zwinglischen Denkens läßt uns seine Stellung zum Trinitätsdogma begreifen. Was für die Kirche der ersten Jahrhunderte dieses Dogma war, sofern es die christliche Religion und das Leben des Glaubigen als im Wesen Gottes selbst begründet darstellte, als ein wirkliches und wahres Verhältniß des Menschen zu Gott, das ist für Zwingli seine Idee des höchsten Gutes. In dieser liegt die Erklärung des Mysteriums, daß Gott absolut bleiben, und doch in der Person Christi und in der Kirche in die Endlichkeit eingehen kann. Er ist im Endlichen, soweit dieses ihn fassen kann, er ist im Menschen als der Unendliche, weil der Mensch fähig ist, den unendlichen Gott aufzunehmen. Die Momente des Unterschieds, die Athanasius in's Wesen Gottes verlegt, liegen auf der Seite des Endlichen; aber sie sind für Gott nicht zufällig, weil Gott als das höchste Gut die Beziehung zum Endlichen hat. Deßhalb hat auch Zwingli nirgends zeitlich die Thätigkeiten der drei Hypostasen mit den großen Epochen der Weltgeschichte in Verbindung gebracht. Der Inhalt der Geschichte ist nicht die Offenbarung der Trinität, sondern die Verwirklichung der Religion.

Die Gottesidee beherrscht die Gestalt der Dogmatik, nicht nur im Großen, sondern auch im Kleinen. Ueberall zeigt sich das Streben, in der Erscheinung das Wesen, im Einzelnen das Allgemeine, in dem Reichthum der Gestalten das einfache Princip hervorzuheben. Darauf fällt in jedem einzelnen Lehrstück alles Gewicht. Diese Rich-

*) Vgl. Picus von Mirandula S. 15. 24.

tung bedingt mit den eigenthümlichen Vorzügen auch die eigenthümlichen Mängel der Zwinglischen Lehre. Mit unerbittlicher Consequenz werden überall die großen Grundsätze durchgeführt, alles Widersprechende vernichtet, alles Unwesentliche beseitigt. Mit dem scharfen Unterschiede des Wesens und der Erscheinung, des Geistes und des Fleisches, des Inneren und des Aeußeren wird in all das Gewirre scholastischer Dogmen und dogmatisch begründeter Gebräuche Licht und Ordnung gebracht, und eine Masse beschwerlichen Stoffs entfernt. Aber eben bei den principiellen Gegensätzen bleibt Zwingli stehen. Das Einzelne, das concrete Leben mit seinen mannigfaltigen Stufen, die Hindernisse, die sich der Verwirklichung der Ideen entgegenstellen, die Mittel und Vermittlungen, durch welche das Leben sich bewegt, das Gemisch von Wahrem und Falschem, Göttlichem und Menschlichem, Glauben und Unglauben, Gutem und Bösem — mit Einem Wort, die ganze Prosa der Wirklichkeit übersieht und verkennt er von seinem idealen Standpunkt aus. Auch die feindlichen Mächte faßt er nur im Großen, nur in der Idee, als Principien auf; wenn sie principiell negirt sind, ignorirt er sie. Am deutlichsten zeigt sich seine ideale Richtung, sein edler Glaube an die Macht des Guten und an die Herrschaft des göttlichen Geistes in seinen Lehren vom Glauben und von der Kirche. Wenn er den Glauben rein innerlich als das Dasein des göttlichen Geistes faßt, und ihm alle Hilfsmittel, alle äußere Unterstützung entziehen zu können glaubt, wenn er jeder kirchlichen Gemeinde das Urtheil über die Lehre in die Hand legen zu können meint, so glaubt er an Wunder, die der Geist thue, an plötzliche Heilungen von den Schäden, an denen die Menschheit leidet, an ein goldenes Zeitalter.

Dieser Mangel an dem rechten Sinn für das Geschichtliche, für die Unvollkommenheit, die allem Sein anhaftet, für die Einzelnheiten, in denen sich die Ideen langsam und schwer verkörpern, macht sich überall fühlbar. Im Großen und Ganzen schwindet ihm die Entwicklung der Welt, mit so umfassendem Blicke er sie auch betrachtet, doch aus dem Nacheinander verschiedener Stufen zusammen in ein Verhältniß Gottes zur Welt, das im Wesentlichen immer dasselbe war. Heidenthum, Judenthum und Christenthum weiß er darum nie sicher auseinanderzuhalten, weil er an keine Unvollkommenheit des Gottesbewußtseins glauben kann, vielmehr überall, wo nur

eine Spur desselben ist, seine volle Energie findet. Die einzelnen Menschen, in welchen die Religion wirklich wird, isolirt er von dem geschichtlichen Complex, in welchen sie stehen, und hat so zuletzt statt einer Geschichte der Religion, die der Entwicklung der Menschheit conform wäre, eine Reihe von Individuen, die alle in derselben Weise einförmig die Idee der Religion repräsentiren. Die Scheu, das Ideale mit der Unvollkommenheit des Realen zu beflecken, die einseitige Flucht in das Wesentliche und Principielle zeigt sich noch mehr in seiner dürftigen Psychologie. So gut er es versteht, mit seiner einfachen Beredtsamkeit auf die Geister zu wirken, so wenig ist die Menschenkenntniß, die er hier entfaltet, eine reflektirte, und sowie er daran geht, das Leben des Einzelnen zu beschreiben, zeigt er völligen Mangel an einer getreuen Anschauung des Seelenlebens. Er kennt keine Menschen, sondern nur Principien in ihnen, und es läßt sich streng nachweisen, daß er eine Persönlichkeit, ein lebendiges Centrum der menschlichen Thätigkeiten gar nicht nöthig hat. Die Leiblichkeit, in welcher die Principien erscheinen, ist immer so durchsichtig für ihren wesentlichen, unveränderlichen Inhalt, und bekommt so wenig eigene Consistenz, daß alle Wirklichkeit sich in Doketismus auflöst. Die Gegensätze, die im Leben sich durchdringen, sich vermitteln und die wirklichen Gestalten und Charaktere erzeugen, bleiben für Zwingli in ewiger Starrheit stehen. Die Sünde ist entweder ganz im Menschen, und dann ist aller Trieb zum Guten etwas Gleichgültiges, oder sie ist nur der wesenlose Schein, nur der unmächtige Gegensatz der Endlichkeit, der vor der Macht des göttlichen Geistes zu nichte wird. Das Gute, die Sittlichkeit, der Glaube als Leben des göttlichen Geistes und Willens im Subject wird so sehr nur im Princip gefaßt, daß es über das Subject hinaus in den göttlichen Willen fällt. Deutlicher wird es nirgends, als eben beim Begriff der Sittlichkeit, die sowohl in der Anlage als in der Wirklichkeit zuletzt nicht Sache des Menschen, sondern Gottes ist, und der in schroffem Gegensatze das Fleisch als undurchdringliche Schranke gegenübersteht, — deutlicher wird es nirgends, daß Zwingli der Begriff einer wahren Einheit zwischen Idee und Wirklichkeit, eines lebendigen und concreten Daseins des Wesens in der Erscheinung, daß ihm die Idee des Schönen in ihrer allgemeinen, höchsten Bedeutung fehlt. Dieß ist der richtige Sinn der Vorwürfe, die seiner

Nüchternheit, seiner abstracten Verständigkeit, seinem Rationalismus gemacht werden. Er vermag das Einzelne nicht als ein Ganzes für sich, als concretes Leben zu fassen, sondern löst alle Wirklichkeit in die Gegensätze auf, die sie constituiren; die Einheit liegt allein in Gott. Sub specie aeterni Alles zu betrachten, ist auch von dieser Seite sein Vorzug wie sein Fehler. Daher sein Haß gegen alle Vermittlung des Geistigen durch das Leibliche, gegen das Vertrauen auf das Aeußere, seine Gleichgültigkeit gegen Formen und Verfassungen. Seiner eigenen Schöpfung versäumt er die historische Consistenz zu geben, der sie bedurfte, und ganz bezeichnend ist es für ihn, daß er keine Zeit fand, die Kirchen der Schweiz auf gemeinsame Ordnung des Gottesdienstes u. s. w. zu vereinigen. Auch seine Lehre tritt nicht mit dem Anspruch auf, bindend zu sein, und will keine Orthodoxie begründen; sie ist keine Dogmatik, sondern eine Philosophie der Religion.

In dieser für Zwingli charakteristischen Richtung auf das Wesen in der Erscheinung, auf das Eine in der Vielheit, in dem speculativen Charakter seines Denkens scheint uns auch sein principieller Unterschied von Luther zu bestehen. Es wäre eine schiefe Auffassung, wenn man sagen wollte, das Princip des Zwinglischen Systems sei ein theologisches, das des lutherischen ein anthropologisches. Denn fragt man sich näher, was man darunter versteht, daß Luthers Princip anthropologisch sei, so kann es nichts Anderes heißen, als daß er von den Thatsachen des Bewußtseins, vom Zustande und Bedürfnisse des Menschen, und von den Erfahrungen des Glaubigen ausgegangen sei, und daß sich in dieser Sphäre sein Interesse concentrirt habe. Allein auch für Zwingli läßt sich, wie schon oben bemerkt, in diesem Sinne ein anthropologisches Princip nachweisen, er geht aus vom Wesen des Menschen, vom Begriff der Religion, von einer Thatsache des Bewußtseins. Nur möchten wir dieß nicht das Princip eines Systems nennen. Fragen wir nach einem theologischen System, so findet sich ein solches bei Luther gar nicht in der Art, wie es Zwingli aufgestellt hat, indem Luther nie den Versuch gemacht hat, aus allgemeinen Begriffen das, was er lehrte, zu deduciren. Allein in Luthers anerkanntem Hauptsatz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben liegt, wie Baur in den angeführten Aufsätzen unwidersprechlich dargethan hat, so gut als in Zwingli's Lehre ein

theologisches Princip, das Princip der Allwirksamkeit Gottes in Allem, was zur Seligkeit gehört, und es darf nur an Luthers Schrift de servo arbitrio erinnert werden, um zu beweisen, daß hierüber zwischen dem sächsischen und dem schweizerischen Reformator keinerlei Unterschied bestand.

Der wahre Gegensatz beider liegt vielmehr in der ganzen Auffassungsweise des Inhalts, der in ihrer persönlichen Erfahrung und Ueberzeugung gegeben war, in dem Gange, den sie nahmen, um den Inhalt ihres Innern als Lehre auszusprechen. Und hier stellt sich Luther überall auf den Boden der Wirklichkeit, der Erfahrung, der unmittelbaren Gewißheit, während Zwingli auf das Wesen, auf das Princip, auf die durch den Gedanken vermittelte Ueberzeugung zurück geht. Luther hat den Katholicismus von innen heraus durchbrochen, hat gleichsam versuchsmäßig erfahren, daß Alles, was ihm göttliche Kraft zur Seligkeit, und göttliches Mittel zur Befriedigung seines innersten Bedürfnisses sein sollte, nichtig und werthlos sei, und daß allein die Befreiung von aller menschlichen Autorität und die Verzichtleistung auf alles eigene Thun, die volle Hingabe an die Gnade Gottes Frieden und Sicherheit zu geben vermöge. Zwingli hat nie innerhalb des Katholicismus gestanden; er hat ihn, sobald er theologische Studien trieb, als ein verkehrtes Wesen erkannt, und das falsche Princip durch ein anderes bekämpft; er hat der römischen Lehre und Praxis das Wesen der wahren Religion, den Begriff Gottes und die Idee des Menschen gegenübergestellt. Darum hat sein protestantisches Bewußtsein weit schneller, sicherer und consequenter sich entwickelt, und ist bei seinem Auftreten im Wesentlichen schon fertig gewesen; er hat allgemeine Grundsätze und Ideen auf das Bestehende angewendet, Luther ist vom Bestehenden aus zu seinen Grundsätzen gekommen.

Daraus erklärt sich denn die ganze Verschiedenheit der beiden Männer, und ihr gegenseitig ergänzendes Verhältniß. War Luther auf das historische Subject, auf seine empirische Wirklichkeit angewiesen, und geht sein ganzes Bestreben dahin, diesem Subject, wie es leibt und lebt, einen unendlichen Inhalt anzueignen, ist es bei ihm ein Ringen und Arbeiten, um in's wirkliche Bewußtsein, in alle Phasen des religiösen Gefühls das Göttliche hereinzuziehen und in jedem Momente sich desselben zu vergewissern, so faßt Zwingli den

Menschen nicht in seiner empirischen Gestalt, sondern in seinem Wesen an sich auf, das die bleibende Grundlage seiner Erscheinung ist. Im Wesen des Menschen ist seine Einheit mit Gott gegeben, er ist Mensch nur sofern der göttliche Geist in ihm ist, und es handelt sich nur darum, diese Idee zu verwirklichen, die Einheit mit Gott in das den Schwankungen der Zeit unterworfene Leben, in die wirklichen Bewußtseins- und Willenszustände einzuführen. Der Mensch soll werden, was er an sich ist, soll in das Verhältniß zu Gott bewußt und wollend treten, in welchem er vermöge seines Wesens steht, und hat er dieß erreicht, so fällt Unvollkommenheit und Sünde als eine überwundene Schranke von selbst weg. Auf der Seite Luthers steht das Subject mit seinen Gegensätzen, seinem Sündenbewußtsein, seinem Wollen und Unvermögen, seiner Furcht und Hoffnung, seinem Ringen nach Versöhnung und seinem Gefühl der Schwachheit; hier handelt es sich um den Moment, wo dieser Kampf aufhört, und um die Art und Weise, wie der Sieg erfochten wird, es handelt sich darum, wie die Einheit mit Gott wirklich wird, und dieß geschieht nur durch die persönliche Gewißheit und Erfahrung, daß unsere Sünden vergeben sind. Wie die Gegensätze für das Subject die höchste Bedeutung haben, so auch ihre Lösung im Glauben an die Rechtfertigung. Auf diesen Punkt, wo in dem wirklichen Leben das Neue eintritt, richtet sich Luthers ganzes Denken; darum ist sein Begriff des Glaubens auf die Versöhnung und ihren Grund im Tode Christi concentrirt, darum legt er der historischen Wirklichkeit, der Leiblichkeit, der Gegenwart Christi so hohen Werth bei, darum stehen ihm die Vorstellungen vom Zorn Gottes, von der Sühnung seiner Gerechtigkeit, von der Erzeugung des Glaubens durch das Wort, von der Einheit mit Christus im Sacrament so fest; sie sind für das empirische Bewußtsein etwas Wirkliches. Zwingli schaut das Subject in seinem ewigen Wesen als ein an sich versöhntes, er weiß Gottes Gerechtigkeit von Ewigkeit her mit der Gnade vermittelt; die Gegensätze, der Zweifel, die Sünde sind nur das Spiel seiner Entwicklung, sind principiell überwunden, dem Wesen des Subjects fremd und für Gott gar nicht vorhanden. Alles Historische ist nur Offenbarung, nur Darstellung des an sich seienden ewigen Wesens; und Zwingli's Interesse concentrirt sich auf die vollendete Realisation des idealen Seins, sein Glaube ist dem Wesen nach nichts Anderes als die voll-

kommene Einheit mit Gott, und Alles, was das Subject thun oder erfahren kann, dient nur dazu, die Schranken zu beseitigen, die der vollendeten Wirklichkeit im Wege stehen. Luther spricht unmittelbar das religiöse Leben aus, Zwingli vermittelt es durch den Gedanken; Luther ist wärmer und lebendiger, und in seinen Worten strömt noch aus frischer Quelle das tiefe Gefühl und die gewaltige Begeisterung; Zwingli ist ruhiger, steht über seinem Gegenstand, es fehlt ihm die Macht der Leidenschaft, aber er ist um so viel sicherer und stets des Zusammenhangs, der Einheit seiner Sätze sich bewußt. Und was die Eigenthümlichkeit beider Männer auf theologischem Gebiete unterscheidet, das läßt sich auch in ihrem praktischen Leben verfolgen; Luther hat wie kein Anderer die Menschen verstanden, und mit genialem Instinct in jedem Augenblick das richtige Wort zu sprechen gewußt, er hat immer mehr gewirkt, als er gewollt hat; Zwingli hat auch als Staatsmann Ideale verfolgt, und ist als ein Opfer zu großer Entwürfe auf dem Schlachtfelde von Kappel gefallen.

Inhaltsübersicht.

Zwingli's Lehre.

Erster Theil.

Lehre vom Wesen Gottes und seinem Verhältniß zur Welt.

Zweiter Theil.

Lehre von der Religion.

Erster Abschnitt. Die Voraussetzung der Religion, der Fall und die Sünde.

Zweiter Abschnitt. Die Religion als Erlösung.

